Mircea ELIADE

SACRUL SI PROFANUL

Humanitas, 1995

MIRCEA ELIADE (Bucuresti, 28 februarie 1907 — Chicago, 22 aprilie 1986) a facut studii de filozofie la Bucuresti, încheiate cu o teza despre filozofia Renasterii (1928) si la Calcutta, India (decembrie 1928–decembrie 1931). Îsi sustine doctoratul în filozofie, la Bucuresti, cu o lucrare asupra gîndirii si practicilor yoga (1933). Între anii 1933 si 1940, simultan cu o intensa activitate teoretica, beletristica si publicistica, tine cursuri de filozofie si de istoria religiilor la Universitatea din Bucuresti. În timpul razboiului, este atasat cultural al ambasadei României la Londra (1940–1941) si al legatiei române de la Lisabona (1941–1945).

Din 1945 se stabileste la Paris, unde preda istoria religiilor, întîi la École Pratique des Hautes Études (pîna în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în S.U.A., dupa un an de cursuri tinute ca Visiting Professor pentru „Haskell Lectures“ (1956–1957), accepta postul de profesor titular si de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985, Catedra „Mircea Eliade“) a Universitatii din Chicago.

Cronologia operei stiintifice si filozofice (prima editie a volumelor): Solilocvii (1932); Oceanografie (1934); Alchimia asiatica (1935); Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne (1936); Cosmologie si alchimie babiloniana (1937); Fragmentarium (1939); Mitul reintegrarii (1942); Salazar si revolutia în Portugalia (1942); Insula lui Euthanasius (1943); Comentarii la legenda Mesterului Manole (1943); Os Romenos, Latinos Do Oriente (1943); Techniques du Yoga (1948); Traité d’Histoire des Religions (1949); Le Mythe de l’Éternel Retour (1949); Le Chamanisme et les techniques archaïques de l’extase (1951); Images et symboles (1952); Le Yoga. Immortalité et liberté (1954); Forgerons et alchimistes (1956); Das Heilige und das Profane, 1957 (Le Sacré et le profane, 1965); Mythes, rêves et mystères (1975); Birth and Rebirth, 1958 (Naissances mystiques, 1959); Méphistophélès et l’Androgyne (1962); Patañjali et le Yoga (1962); Aspects du mythe

(1963); From Primitives to Zen (1967); The Quest, 1969 (La Nostalgie des origines, 1970); De Zalmoxis à Gengis-Khan (1970); Religions australiennes (1972); Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions (1976); Histoire des croyances et des idées religieuses I–III (1976–1983); Briser le toit de la maison (1986).

MIRCEA ELIADE

SACRUL
SI
PROFANUL

Traducere de

BRÎNDUSA PRELIPCEANU

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Aceasta lucrare a fost publicata prima data în Rowohlts Deutsche Enzyklopädie,

coordonata de Ernesto Grassi, sub titlul Das Heilige und das Profane

Traducerea s-a facut dupa versiunea franceza Le Sacré et le Profane publicata la Éditions Gallimard în 1965

ISBN 973-28-0598-6

Cuvînt înainte la editia franceza

Aceasta lucrare a fost scrisa în 1956, la sugestia profesorului Ernesto Grassi, pentru o colectie de carti de buzunar pe care o initiase la editura Rowohlt: Rowohlts Deutsche Enzyklopädie. A fost deci gîndita si scrisa pentru marele public, ca o introducere generala în studiul fenomenologic si istoric al faptelor religioase.

Ne-am hotarît sa primim provocarea, încurajati fiind de exemplul fericit al lui Georges Dumézil. Savantul francez publicase în 1949, sub titlul L'Héritage indo-européen à Rome (Gallimard) rezultatele cercetarilor sale privind ideologia tripartita indo-europeana si mitologia romana; cititorul avea astfel la dispozitie, sub forma unor lungi citate si a unor rezumate, esentialul din cele sapte volume publicate timp de opt ani.

Succesul lui Dumézil ne-a îndemnat sa încercam aceeasi experienta. Nu se punea problema sa facem un rezumat al unora dintre lucrarile noastre anterioare, însa ne-am îngaduit sa reproducem anumite pagini si mai ales sa folosim exemple citate si comentate în alte lucrari. Ne-ar fi fost usor sa dam exemple noi în legatura cu fiecare dintre subiectele tratate (Spatiu sacru, Timp sacru etc.). Am si facut-o uneori, însa am preferat în general sa alegem aceste exemple în documentele folosite înainte, pentru a-i da cititorului posibilitatea de a se raporta la o documentatie mai ampla si în acelasi timp mai riguroasa si mai nuantata.

O asemenea încercare prezinta avantaje, dar si riscuri, lucru de care ne-au convins diversele reactii la editiile acestei carti aparute în strainatate. Unii cititori au apreciat intentia autorului de a-i introduce într-un domeniu imens fara a-i împovara cu o documentatie excesiva sau cu analize prea tehnice. Altii au parut sa guste mai putin acest efort de simplificare: ar fi preferat o documentatie mai bogata,

o exegeza mai amanuntita. Acestia din urma aveau într-un fel dreptate, dar pierdeau din vedere ambitia noastra de a scrie o carte scurta, clara si simpla, care sa poata trezi interesul unor cititori mai putin familiarizati cu problemele fenomenologiei si ale istoriei religiilor. Tocmai pentru a preveni criticile de acest fel, am notat în josul paginii lucrarile în cuprinsul carora diferitele probleme tratate sînt discutate pe larg.

Recitind acest text dupa opt ani, am înteles si mai bine ca o astfel de întreprindere naste nelamuriri. Încercarea de a înfatisa, pe doua sute de pagini, cu întelegere si simpatie, comportamentul lui homo religiosus, si mai ales situatia omului societatilor traditionale si orientale, nu este deloc usoara. Atitudinea deschisa risca sa fie luata drept expresia unei nostalgii secrete pentru conditia trecuta a lui homo religiosus din timpurile stravechi, ceea ce nu a stat nicidecum în intentia autorului. Am dorit doar sa-l ajutam pe cititor sa perceapa nu numai semnificatia profunda a unei existente religioase de tip arhaic si traditional, dar si sa-i recunoasca valabilitatea ca decizie umana, sa-i aprecieze frumusetea si „nobletea".

Scopul nostru nu era de a arata pur si simplu ca un australian ori un african nu erau bietele fapturi pe jumatate salbatice (incapabile sa numere pîna la 5) pe care ni le înfatisa folclorul antropologic acum mai putin de o jumatate de secol. Doream sa aratam ceva mai mult: logica si maretia conceptiilor lor despre Lume, a comportamentelor, simbolurilor si sistemelor lor religioase. Cînd trebuie sa întelegi un comportament straniu sau un sistem de valori exotice, demistificarea nu este de nici un folos. Este o copilarie sa afirmi, în legatura cu credinta atîtor „primitivi", ca satul si casa lor nu se afla în Centrul Lumii. Numai în masura în care accepti aceasta credinta, în masura în care întelegi simbolismul Centrului Lumii si rolul acestuia în viata unei societati arhaice, poti descoperi dimensiunile unei existente care

se constituie ca atare tocmai pentru ca se socoteste asezata în Centrul Lumii.

Fara îndoiala, pentru a pune mai bine în evidenta categoriile specifice ale unei existente religioase de tip arhaic si traditional (presupunînd cititorul într-un fel familiarizat cu iudeo-crestinismul si islamul si chiar cu hinduismul si cu budismul), nu am mai staruit asupra unor aspecte aberante si crude, precum canibalismul, vînatoarea de capete, jertfele omenesti, excesele orgiastice, pe care le-am analizat de altfel în alte scrieri. Nu am vorbit nici despre procesul de degradare si de degenerare de care nici un fenomen religios nu a fost crutat. În sfîrsit, prin opozitia dintre „sacru“ si „profan“, am înteles sa subliniem mai ales saracirea adusa de secularizarea unui comportament religios; daca n-am vorbit despre ceea ce omul a avut de cîstigat din desacralizarea Lumii este pentru ca am socotit ca subiectul este mai mult sau mai putin cunoscut cititorilor.

Exista o problema pe care nu am atins-o decît prin aluzii: în ce masura „profanul“ poate deveni în sine „sacru“; în ce masura o existenta radical secularizata, fara Dumnezeu si fara zei, poate fi punctul de plecare pentru un nou tip de „religie“? Problema depaseste competenta istoricului religiilor, cu atît mai mult cu cît procesul este înca în stadiul initial. Se cuvine însa sa spunem de la bun început ca acest proces se poate desfasura pe mai multe planuri si poate avea scopuri diferite. Este vorba mai întîi de consecintele virtuale a ceea ce s-ar putea numi teologiile contemporane ale „mortii lui Dumnezeu“ care, dupa ce s-au straduit sa demonstreze prin numeroase mijloace ca toate conceptele, simbolurile si ritualurile Bisericilor crestine sînt inutile, par sa spere ca o constientizare a caracterului radical profan al Lumii si al existentei umane este totusi în stare sa întemeieze, datorita unei misterioase si paradoxale coincidentia oppositorum, un nou tip de „experienta religioasa“.

Exista apoi evolutiile posibile pornind de la conceptia dupa care religiozitatea reprezinta o structura ultima a constiintei si nu depinde de nenumaratele si efemerele (istorice fiind) opozitii dintre „sacru“ si „profan“, asa cum le întîlnim de-a lungul istoriei. Cu alte cuvinte, disparitia „religiilor“ nu implica nicidecum disparitia „religiozitatii“; secularizarea unei valori religioase nu este decît un fenomen religios care reflecta de fapt legea transformarii universale a valorilor umane; caracterul „profan“ al unui comportament înainte „sacru“ nu presupune o ruptura; „profanul“ nu este decît o noua manifestare a aceleiasi structuri constitutive a omului, care se manifesta înainte prin expresii „sacre“.

În sfîrsit, mai exista si o a treia evolutie posibila: respingerea opozitiei sacru-profan ca trasatura caracteristica a religiilor, cu precizarea ca, nefiind o „religie“, crestinismul nu are nevoie de o altfel de dihotomie a realului si crestinul nu mai traieste într-un Cosmos, ci în Istorie.

Unele dintre ideile pe care le-am amintit au fost formulate înainte, într-un mod mai mult sau mai putin sistematic; altele se pot deduce din recentele luari de pozitie ale teologiilor militante. Se poate lesne întelege de ce nu ne simtim obligati sa le discutam: nu arata decît tendinte si orientari care abia se contureaza si ale caror sanse de supravietuire si dezvoltare nu pot fi evaluate.

Înca o data, iubitul si eruditul nostru prieten, doctorul Jean Gouillard, si-a asumat sarcina revizuirii textului francez; îl rog sa primeasca aici expresia sincerei mele recunostinte.

Universitatea Chicago, octombrie 1964

Introducere

Ecourile rasunatorului succes mondial al cartii lui Rudolf Otto Das Heilige (1917) nu s-au stins înca. Succesul se datora fara îndoiala perspectivei noi si originale propuse de autor. În loc sa se aplece asupra ideilor de Dumnezeu si de religie, Rudolf Otto analiza modalitatile experientei religioase. Înzestrat cu o deosebita finete psihologica, la care se adauga dubla pregatire – de teolog si de istoric al religiilor –, Otto izbutise sa puna în lumina continutul si trasaturile caracteristice ale acestei experiente, trecînd peste latura rationala si speculativa a religiei si staruind asupra laturii sale irationale. Îl citise pe Luther si întelegea ce înseamna, pentru un credincios, „Dumnezeul viu". Nu Dumnezeul filozofilor, Dumnezeul unui Erasmus, nu o idee sau o notiune abstracta sau o simpla alegorie morala, ci o putere teribila, manifestata prin „mînia" divina.

În cartea sa, Rudolf Otto încearca sa desluseasca trasaturile specifice ale acestei experiente înspaimîntatoare si irationale. El descopera sentimentul de spaima în fata sacrului, a acelui mysterium tremendum, a acelei majestas care emana o putere coplesitoare; descopera de asemenea teama religioasa de un mysterium fascinans, în care înfloreste fiinta în plenitudinea ei desavîrsita. Otto desemneaza toate aceste experiente prin termenul de numinoase (din latinescul numen, „zeu"), pentru ca sînt determinate de revelatia unui aspect al puterii divine. Numinosul este un fel de ganz andere, ceva cu totul deosebit, care nu are nimic omenesc si nici cosmic, si care-i da omului sentimentul nimicniciei sale, facîndu-l sa simta ca „nu este decît o faptura" si, ca sa folosim cuvintele lui Avraam cînd i se adresa Domnului, doar „pulbere si cenusa" (Facerea, 18, 27)*.

Sacrul se manifesta întotdeauna ca o realitate de un ordin complet diferit de realitatile „naturale". Limbajul nu poate reda decît în chip

naiv notiunile de tremendum, majestas, mysterium fascinans, recurgînd la termeni preluati din domeniul natural sau din viata spirituala profana a omului. Însa aceasta terminologie analogica vine tocmai din incapacitatea omului de a exprima acel ganz andere: limbajul nu poate decît sa sugereze ceea ce depaseste experienta naturala a omului, cu ajutorul unor termeni preluati din aceasta experienta.

Dupa patruzeci de ani, analizele lui Rudolf Otto îsi pastreaza pe deplin valoarea, iar cartea, pe lînga o lectura utila, ofera si un prilej de meditatie. Perspectiva pe care o propun paginile care urmeaza este însa cu totul alta. Am dorit sa prezentam fenomenul sacrului în toata complexitatea sa, si nu numai latura sa irationala. Ceea ce ne intereseaza nu este relatia dintre elementele nerationale si cele rationale, ci sacrul în totalitate. Or, prima definitie care s-ar putea da sacrului este opusul profanului. Paginile care urmeaza vor încerca sa ilustreze si sa precizeze aceasta opozitie dintre sacru si profan.

Manifestarea sacrului

Omul îsi da seama de existenta sacrului pentru ca acesta se manifesta, se înfatiseaza ca un lucru cu totul diferit de profan. Pentru a reda actul acestei manifestari a sacrului, am propus termenul de hierofanie, care ne este la îndemîna, cu atît mai mult cu cît nu are nevoie de lamuriri suplimentare: el nu exprima decît ceea ce este cuprins în continutul etimologic, adica ni se arata ceva sacru. S-ar putea spune ca istoria religiilor, de la cele mai primitive pîna la cele mai elaborate, este alcatuita dintr-o acumulare de hierofanii, din manifestarile realitatilor sacre. De la hierofania cea mai elementara, ca de pilda, manifestarea sacrului într-un lucru oarecare, o piatra ori un copac, pîna la hierofania suprema care este, pentru un crestin, întruparea lui Dumnezeu în Isus Cristos, nu exista ruptura. Este mereu aceeasi taina: manifestarea a ceva care este „altfel“, a unei realitati

care nu apartine lumii noastre, în lucruri care fac parte integranta din lumea noastra „naturala“, „profana“.

Occidentalul modern se simte oarecum stînjenit în fata anumitor forme de manifestare a sacrului, neputînd crede ca acesta s-ar putea manifesta, pentru unele fiinte omenesti, în pietre ori în arbori. Or, asa cum vom vedea în cele ce urmeaza, nu este nicidecum vorba de o venerare a pietrei sau a copacului în ele însele. Piatra sacra, arborele sacru nu sînt adorate ca atare, ci pentru ca sînt niste hierofanii, pentru ca „arata“ ceva care nu mai este piatra si nici arbore, ci sacru, ganz andere.

S-a aratat în numeroase rînduri si se cuvine subliniat din nou faptul ca orice hierofanie, chiar si cea mai elementara, reprezinta un paradox. Manifestînd sacrul, un obiect oarecare devine altceva, fara a înceta însa sa fie el însusi, deoarece continua sa faca parte din mediul sau cosmic. O piatra sacra este tot o piatra; în aparenta (sau mai bine zis din punct de vedere profan), nimic nu o deosebeste de celelalte pietre. Pentru cei carora o piatra li s-a aratat sacra, realitatea sa imediata se preschimba însa în realitate supranaturala. Cu alte cuvinte, pentru cei care au o experienta religioasa, întreaga Natura se poate înfatisa ca sacralitate cosmica. Cosmosul, în totalitatea sa, poate deveni o hierofanie.

Omul societatilor arhaice tinde sa traiasca în sacru sau în preajma obiectelor consacrate cît mai mult timp. Tendinta este lesne de înteles: pentru „primitivi“, ca si pentru omul tuturor societatilor premoderne, sacrul înseamna putere si, în cele din urma, realitate. Sacrul este saturat de fiinta. Puterea sacra înseamna deopotriva realitate, perenitate si eficienta. Opozitia sacru-profan este adesea înteleasa ca opozitie între real si ireal sau pseudoreal. Sa nu ne asteptam sa gasim în limbile arhaice terminologia proprie filozofilor, adica real-ireal si asa mai departe; dar ideea exista. Dorinta omului

religios de a fi, de a face parte din realitate, de a se simti saturat de putere este, prin urmare, cît se poate de fireasca.

Cum încearca omul religios sa ramîna cît mai mult într-un univers sacru; cum se înfatiseaza experienta sa totala de viata în raport cu experienta omului lipsit de sentiment religios, a omului care traieste sau care doreste sa traiasca într-o lume desacralizata: iata principala tema abordata în paginile care urmeaza. Trebuie sa aratam înca de la început ca lumea profana în totalitate, Cosmosul total desacralizat este o descoperire recenta a mintii omenesti. Nu ne propunem sa aratam prin ce procese istorice si în urma caror schimbari ale comportamentului spiritual omul modern si-a desacralizat lumea si si-a asumat o existenta profana. Ajunge sa constatam ca desacralizarea este proprie experientei totale a omului nereligios al societatilor moderne, caruia îi este prin urmare din ce în ce mai greu sa regaseasca dimensiunile existentiale ale omului religios al societatilor arhaice.

Doua moduri de a fi în Lume

Vom vedea cît de adînca este prapastia care desparte cele doua modalitati de experienta, sacra si profana, citind capitolele privitoare la spatiul sacru si constructia rituala a locuintei omenesti, varietatea experientelor religioase ale Timpului, raporturile omului religios cu Natura si lumea uneltelor, consacrarea vietii însesi a omului si sacralitatea pe care o pot dobîndi functiile sale vitale (hrana, sexualitate, munca etc.). Va fi suficient sa ne amintim ce anume au devenit cetatea sau casa, Natura, uneltele sau munca pentru omul modern si areligios ca sa ne putem da seama de ceea ce îl deosebeste de un om apartinînd societatilor arhaice si chiar de un taran din Europa crestina. Pentru constiinta moderna, un act fiziologic – mîncatul, sexualitatea – nu este decît un proces organic, desi împovarat de o serie întreaga de tabuuri (reguli de buna cuviinta

în timpul mesei; limite impuse comportamentului sexual de „bunele moravuri“). Pentru „primitiv“ însa, un asemenea act nu este niciodata pur si simplu fiziologic, ci este sau poate deveni o „taina“, o participare la sacru.

Cititorul nu va întîrzia sa-si dea seama ca sacrul si profanul sînt doua modalitati de a fi în lume, doua situatii existentiale asumate de catre om de-a lungul istoriei sale. Aceste moduri de a fi în Lume nu prezinta interes doar pentru istoria religiilor sau pentru sociologie, nu fac doar obiectul unor studii istorice, sociologice, etnologice. De fapt, cele doua moduri de a fi, sacrul si profanul, sînt determinate de diferitele pozitii pe care omul le-a cucerit în Cosmos, fiind importante atît pentru filozofi, cît si pentru orice cercetator care doreste sa cunoasca dimensiunile posibile ale existentei umane.

Cu toate ca este istoric al religiilor, autorul acestei carti de dimensiuni modeste îsi propune sa abordeze subiectul nu doar din perspectiva disciplinei sale. Omul societatilor traditionale este, desigur, un homo religiosus, dar comportamentul sau se înscrie în comportamentul general al omului, prezentînd asadar interes pentru antropologia filozofica, fenomenologie, psihologie.

Spre a pune mai bine în evidenta trasaturile caracteristice ale existentei într-o lume care poate deveni sacra, vom cita exemple preluate dintr-un mare numar de religii, din epoci si culturi diferite. Nimic nu este mai folositor ca exemplul, faptul concret. Ar fi de-a dreptul inutil sa abordam structura spatiului sacru fara a arata, prin exemple clare, cum anume se construieste un asemenea spatiu si de ce devine el calitativ diferit de spatiul profan înconjurator. Vom alege exemple de la mesopotamieni, indieni, chinezi, tribul kwakiutl si alte populatii „primitive“. Din perspectiva istorico-culturala, o asemenea juxtapunere de fapte religioase, preluate de la popoare situate la distante atît de mari în timp si în spatiu, nu este lipsita de riscuri.

Pentru ca oricine poate repeta greselile facute în secolul al XIX-lea, crezînd, ca Tylor sau Frazer, ca mintea omeneasca reactioneaza uniform la fenomenele naturale. Progresele facute de etnologia culturala si de istoria religiilor au aratat însa ca lucrurile nu stau tocmai asa, ca „reactiile omului în fata Naturii“ sînt îndeobste conditionate de cultura, deci de Istorie.

Scopul nostru este însa sa definim trasaturile specifice ale experientei religioase, si nu sa ne oprim asupra numeroaselor ei variatii si diferente determinate de Istorie. Demersul nostru seamana întrucîtva cu cel care, pentru a ajuta la întelegerea fenomenului poetic, ar recurge la exemple disparate, citînd alaturi de Homer, Virgiliu si Dante poeme hinduse, chineze sau mexicane, adica prezentînd poetici istoriceste solidare (Homer, Virgiliu, Dante), dar si creatii care tin de alte estetici. În limitele istoriei literare, asemenea juxtapuneri sînt destul de îndoielnice, însa ele se dovedesc valabile daca se are în vedere descrierea fenomenului poetic ca atare, daca scopul este de a arata deosebirea esentiala dintre limbajul poetic si limbajul obisnuit, de zi cu zi.

Sacrul si Istoria

Primul nostru scop este de a prezenta dimensiunile specifice ale experientei religioase si de a arata prin ce anume se deosebeste aceasta de experienta profana a Lumii. Nu vom starui asupra nenumaratelor schimbari pe care experienta religioasa a Lumii le-a suferit de-a lungul timpului. Este limpede ca sistemele de simboluri si cultele legate de Pamîntul-Mama, de fecunditatea umana si agrara, de sacralitatea Femeii si altele nu s-au putut dezvolta spre a alcatui un sistem religios bogat articulat decît datorita descoperirii agriculturii; este tot asa de limpede ca o societate preagricola, specializata în vînatoare, nu putea percepe în acelasi mod si cu

aceeasi intensitate sacralitatea Pamîntului-Mama. Deosebirea de experienta este data de diferentele de economie, de cultura si de organizare sociala, adica de Istorie. Si totusi, exista între vînatorii nomazi si agricultorii sedentari o asemanare de comportament care ni se pare cu mult mai importanta decît deosebirile: si unii si altii traiesc într-un Cosmos sacralizat, fac parte dintr-o sacralitate cosmica, manifestata atît în lumea animala, cît si în lumea vegetala. Ajunge sa comparam situatiile lor existentiale cu aceea a unui om al societatilor moderne, care traieste într-un Cosmos desacralizat, ca sa ne dam seama cît de mare este deosebirea. Întelegem în acelasi timp temeinicia comparatiilor între fapte religioase apartinînd unor culturi diferite, pentru ca toate aceste fapte tin de unul si acelasi comportament, cel al lui homo religiosus.

Aceasta carte poate sluji drept introducere generala în istoria religiilor, pentru ca descrie modalitatile sacrului si situatia omului într-o lume încarcata de valori religioase. Ea nu este însa o istorie a religiilor în adevaratul înteles al cuvîntului, pentru ca autorul nu a gasit de cuviinta sa înfatiseze, în legatura cu exemplele citate, contextele istorico-culturale. Daca ar fi vrut s-o faca, lucrarea ar fi numarat mai multe volume. Cititorul va gasi toate lamuririle necesare în lucrarile mentionate în bibliografie.

Saint-Cloud, aprilie 1956.

CAPITOLUL I

Spatiul sacru si sacralizarea Lumii

Omogenitate spatiala si hierofanie

Pentrul omul religios, spatiul nu este omogen, ci prezinta rupturi si sparturi; unele portiuni de spatiu sînt calitativ diferite de celelalte. „Nu te apropia aici“, îi spune Domnul lui Moise, „ci scoate-ti încaltamintea din picioarele tale, ca locul pe care calci este pamînt sfînt“ (Iesirea, 3, 5). Exista asadar un spatiu sacru, deci „puternic“, semnificativ, si alte spatii, neconsacrate, lipsite prin urmare de structura si de consistenta, cu alte cuvinte amorfe. Mai mult: pentru omul religios, lipsa de omogenitate spatiala se reflecta în experienta unei opozitii între spatiul sacru, singurul care este real, care exista cu adevarat, si restul spatiului, adica întinderea informa care-l înconjoara.

Trebuie spus ca experienta religioasa a spatiului neomogen este primordiala si poate fi omologata unei „întemeieri a Lumii“. Nu este nicidecum vorba de o speculatie teoretica, ci de o experienta religioasa primara, anterioara oricarei reflectii asupra Lumii. Constituirea Lumii este posibila datorita rupturii produse în spatiu, care dezvaluie „punctul fix“, axul central al oricarei orientari viitoare. Cînd sacrul se manifesta printr-o hierofanie oarecare, nu se produce doar o ruptura în spatiul omogen, ci si revelatia unei realitati absolute, care se opune non-realitatii imensei întinderi înconjuratoare. Manifestarea sacrului întemeiaza ontologic Lumea. În întinderea omogena si nemarginita, unde nu exista nici un punct de reper si nici o posibilitate de orientare, hierofania dezvaluie un „punct fix“ absolut, un „Centru“.

Se poate asadar vedea cum anume descoperirea, adica revelatia spatiului sacru, are pentru omul religios o valoare existentiala; nimic nu poate începe, nimic nu se poate face fara o orientare prealabila, si orice orientare presupune dobîndirea unui punct fix. Iata de ce omul religios s-a straduit sa se aseze în „Centrul Lumii“. Ca sa traiesti în Lume, trebuie mai întîi s-o întemeiezi, si nici o lume nu se poate naste în „haosul“ spatiului profan, care este omogen si relativ. Descoperirea sau proiectia unui punct fix — „Centrul“ — echivaleaza cu Facerea Lumii; exemplele ce urmeaza vor demonstra cît se poate de limpede valoarea cosmogonica a orientarii rituale si a construirii spatiului sacru.

Pentru experienta profana, spatiul este, dimpotriva, omogen si neutru; nu exista nici o ruptura care sa determine deosebiri calitative între diversele parti ale masei sale. Spatiul geometric poate fi împartit si delimitat în orice directie, dar structura sa nu determina nici o diferentiere calitativa si nici o orientare. Conceptul de spatiu geometric, omogen si neutru nu trebuie nicidecum confundat cu experienta spatiului profan, care se opune experientei spatiului sacru, singura care ne intereseaza în acest caz. Conceptul de spatiu omogen si istoria acestui concept (cunoscut în gîndirea filozofica si stiintifica înca din Antichitate) reprezinta o alta tema, pe care nu ne propunem s-o abordam. Subiectul cercetarii noastre este experienta spatiului, asa cum este ea traita de omul religios, de omul care respinge sacralitatea Lumii, asumînd doar o existenta „profana“, purificata de orice presupozitie religioasa.

Aceasta existenta profana nu se întîlneste niciodata în stare pura. Oricare ar fi gradul de desacralizare a Lumii la care a ajuns, omul care a optat pentru o viata profana nu reuseste sa aboleasca total comportamentul religios. Pîna si existenta cea mai desacralizata pastreaza înca urmele unei valorizari religioase a Lumii.

Ne vom margini deocamdata sa comparam cele doua experiente: cea a spatiului sacru si cea a spatiului profan. Implicatiile celei dintîi sînt, dupa cum s-a vazut, dezvaluirea unui spatiu sacru care permite dobîndirea unui „punct fix“, orientarea în haosul omogen, „întemeierea Lumii“ si trairea reala. Dimpotriva, experienta profana mentine omogenitatea si deci relativitatea spatiului. Orientarea adevarata dispare, deoarece „punctul fix“ nu mai are un statut ontologic unic, aparînd si disparînd în functie de nevoile zilnice. De fapt, nu mai exista nici un fel de „Lume“, ci doar niste fragmente ale unui univers sfarîmat, o masa amorfa alcatuita dintr-un numar infinit de „locuri“ mai mult sau mai putin „neutre“, în care omul se misca, mînat de obligatiile unei existente integrate într-o societate industriala.

Si totusi, în aceasta experienta a spatiului profan continua sa intervina valori care amintesc mai mult sau mai putin de lipsa de omogenitate care caracterizeaza experienta religioasa a spatiului. Mai exista locuri privilegiate, calitativ deosebite de celelalte: tinutul natal, locul primei iubiri, o strada ori un colt din primul oras strain vazut în tinerete. Toate aceste locuri pastreaza, chiar pentru omul cel mai nereligios, o calitate exceptionala, „unica“, pentru ca reprezinta „locuri sfinte“ ale Universului sau privat, ca si cum aceasta fiinta nereligioasa ar fi avut revelatia unei alte realitati decît aceea la care participa prin existenta sa de zi cu zi.

Iata un exemplu demn de retinut de comportare „criptoreligioasa“ a omului profan. Vom mai întîlni si alte dovezi ale acestui mod de degradare si de desacralizare a valorilor si a comportamentelor religioase, a caror semnificatie profunda o vom putea întelege mai tîrziu.

Teofanie si semne

Pentru a evidentia lipsa de omogenitate a spatiului, asa cum este ea traita de catre omul religios, putem recurge la un exemplu cît se poate de banal, si anume o biserica dintr-un oras modern. Pentru credincios, biserica face parte dintr-un spatiu diferit de strada pe care se gaseste. Usa care se deschide spre interiorul bisericii marcheaza o ruptura. Pragul care desparte cele doua spatii arata în acelasi timp distanta dintre cele doua moduri de existenta, cel profan si cel religios. Pragul este totodata granita care deosebeste si desparte doua lumi si locul paradoxal de comunicare dintre ele, punctul în care se face trecerea de la lumea profana la lumea sacra.

Pragul din locuintele omenesti îndeplineste aceeasi functie rituala; asa se explica si consideratia de care se bucura. Trecerea pragului casei este însotita de numeroase rituri: oamenii se închina ori îngenuncheaza dinaintea lui, îl ating smerit cu mîna si asa mai departe. Pragul are „paznici“: zei si spirite care apara intrarea atît de rautatea oamenilor, cît si de puterile diavolesti ori de boli. Jertfele catre „paznici“ sînt facute pe prag, si tot aici se faceau si judecatile, în unele culturi paleo-orientale (Babilon, Egipt, Israel). Pragul, usa arata în chip nemijlocit si concret continuitatea spatiului; de aici decurge marea lor importanta religioasa, care se explica prin faptul ca reprezinta simboluri si vehicule ale trecerii.

Putem întelege, asadar, de ce biserica face parte dintr-un spatiu deosebit de aglomerarile umane care o înconjoara. În interiorul incintei sacre, lumea profana este depasita. Aceasta posibilitate de transcendenta este exprimata, la nivelurile de cultura mai arhaice, prin diferitele imagini ale unei deschideri: aici, în incinta sacra, comunicarea cu zeii devine posibila; în consecinta, trebuie sa existe o „poarta“ catre înalt, pe unde zeii pot coborî pe Pamînt si pe unde omul poate urca simbolic în cer. Vom vedea în cele ce urmeaza ca asa s-a

întîmplat în multe religii: templul este de fapt o „deschidere“ spre înalt si asigura comunicarea cu lumea zeilor.

Orice spatiu sacru implica o hierofanie, o izbucnire a sacrului, care duce la desprinderea unui teritoriu din mediul cosmic înconjurator si la transformarea lui calitativa. „Iacov a visat, la Haran, ca era o scara, sprijinita pe pamînt, iar cu vîrful atingea cerul, iar îngerii lui Dumnezeu se suiau si se pogorau pe ea. Apoi s-a aratat Domnul în capul scarii si i-a zis: «Eu sînt Domnul, Dumnezeul lui Avraam, tatal tau», s-a desteptat din somn si, spaimîntîndu-se, a zis: «Cît de înfricosator este locul acesta! Aceasta nu e alta fara numai casa lui Dumnezeu, aceasta e poarta cerului!» Si a luat piatra ce si-o pusese capatîi, a pus-o stîlp si a turnat pe vîrful ei untdelemn. Iacov a pus locului aceluia numele Betel (casa lui Dumnezeu)“ (Facerea, 28, 12–19). Simbolismul cuprins în expresia „Poarta Cerurilor“ este deosebit de bogat si de complex: teofania consacra un loc prin simplul fapt ca-l face „deschis“ catre înalt, adica asigura comunicarea lui cu Cerul, punct paradoxal de trecere de la un mod de existenta la altul. Vom întîlni exemple si mai clare în acest sens: sanctuarele, care sînt „Porti ale Cerurilor“, locuri de trecere între Cer si Pamînt.

Adesea nu este nici macar nevoie de o teofanie sau de o hierofanie propriu-zise: un semn oarecare poate arata sacralitatea unui loc. „Legenda spune ca vrajitorul care a întemeiat El-Hemel la sfîrsitul veacului al XVI-lea s-a oprit sa înnopteze lînga izvor si a înfipt un bat în pamînt. A doua zi a vrut sa-l ia si sa-si urmeze calea, dar a vazut ca batul prinsese radacini si înmugurise. Vazînd în aceasta vointa Domnului, a hotarît sa se aseze în acel loc.“1 Semnul purtator de semnificatie religioasa introduce, asadar, un element absolut si pune capat relativitatii si confuziei. Ceva ce nu tine de aceasta lume s-a manifestat în chip apodictic si a stabilit astfel o orientare ori o comportare.

Când nu se arata nici un semn în împrejurimi, acesta este provocat. Se practica, de pilda, un soi de evocatio cu ajutorul animalelor, care arata în care loc anume se poate înalta un sanctuar ori întemeia un sat. Sînt evocate forte sau figuri sacre, în scopul imediat al orientarii în spatiul omogen. Este cerut un semn care sa puna capat încordarii provocate de relativitate si nelinistii create de dezorientare, pentru a se gasi un punct de sprijin absolut. De exemplu, este urmarita o fiara salbatica si, în locul în care aceasta este ucisa, e ridicat sanctuarul; sau i se da drumul unui animal domestic — de pilda un taur —, apoi este cautat dupa câteva zile si sacrificat în locul unde este gasit. Aici va fi ridicat altarul, iar satul va fi construit de jur-împrejur. În toate aceste cazuri, sacralitatea locului este aratata de animale: oamenii nu au asadar libertatea de a alege locul sacru; ei nu fac decât sa-l caute si sa-l descopere cu ajutorul unor semne misterioase.

Aceste câteva exemple înfatiseaza diferitele mijloace prin care omul religios are revelatia unui loc sacru. În fiecare din aceste cazuri, hierofaniile au anulat omogenitatea spatiului, dezvaluind acel „punct fix“. De vreme ce omul religios nu poate trai decât într-o atmosfera patrunsa de sacru, este cât se poate de limpede ca spatiul va fi consacrat printr-o multime de tehnici. Sacrul înseamna, cum am vazut, realul prin excelenta, adica puterea, eficienta, izvorul vietii si al fecunditatii. Dorinta omului religios de a trai în sacru înseamna de fapt dorinta lui de a se situa în realitatea obiectiva, de a nu se lasa paralizat de relativitatea fara sfîrsit a experientelor pur subiective, de a trai într-o lume reala si eficienta si nu într-o iluzie. Acest comportament se verifica pe toate planurile existentei sale, fiind evident mai ales în dorinta omului religios de a se misca într-o lume sanctificata, adica într-un spatiu sacru. Este ceea ce a dus la elaborarea tehnicilor de orientare, care nu sînt altceva decît

tehnici de construire a spatiului sacru. Nu este nicidecum vorba de o lucrare omeneasca, pentru ca nu prin stradania sa izbuteste omul sa consacre un spatiu. Ritualul prin care omul construieste un spatiu sacru este de fapt eficient doar în masura în care reproduce lucrarea zeilor. Spre a întelege mai bine nevoia construirii rituale a spatiului sacru, trebuie sa insistam putin asupra conceptiei traditionale despre „Lume“: ne vom da seama imediat ca orice „lume“ este pentru omul religios o „lume sacra“.

Haos si Cosmos

Societatile traditionale se caracterizeaza prin opozitia implicita între teritoriul locuit si spatiul necunoscut si nedeterminat care înconjoara acest teritoriu: primul este „Lumea“ (mai precis „lumea noastra“), Cosmosul; celalalt nu mai este un Cosmos, ci un fel de „alta lume“, un spatiu strain, haotic, plin de larve, demoni, „straini“ (asimilati de altfel duhurilor si fantomelor). Aceasta ruptura în spatiu s-ar datora, la prima vedere, opozitiei între un teritoriu locuit si organizat, deci „cosmicizat“, si spatiul necunoscut care se întinde dincolo de granitele sale: pe de o parte exista un „Cosmos“, pe de alta parte un „Haos“. Dar, daca un teritoriu locuit este un „Cosmos“, aceasta se întîmpla tocmai pentru ca a fost în prealabil consacrat, pentru ca, într-un fel sau altul, este o lucrare a zeilor sau poate sa comunice cu lumea lor. „Lumea“ (adica „lumea noastra“) este un univers în care sacrul s-a manifestat si unde ruptura de nivel este asadar posibila si repetabila.

Toate acestea reies cu mare limpezime din ritualul vedic al luarii în stapînire a unui teritoriu: stapînirea este legitimata de ridicarea unui altar al focului închinat lui Agni. „Poti spune ca te-ai asezat dupa ce ai înaltat un altar al focului (garha-patya), si toti aceia care înalta altarul focului sînt asezati de drept“ (atapatha Brahma1a,

VII, I, I, 1-4). Prin înaltarea unui altar al focului, Agni devine prezent si astfel se asigura comunicarea cu lumea zeilor; spatiul altarului devine un spatiu sacru. Semnificatia ritualului este însa mult mai complexa si, daca tinem seama de toate elementele sale, întelegem de ce anume consacrarea unui teritoriu echivaleaza cu cosmicizarea lui. Într-adevar, înaltarea unui altar în cinstea lui Agni nu este altceva decît reproducerea, la scara microcosmica, a Creatiei. Apa în care se înmoaie lutul este asimilata Apei primordiale; lutul din care se face temelia altarului reprezinta Pamîntul; peretii laterali reprezinta Atmosfera si asa mai departe. Constructia este însotita de rostirea unor cuvinte care arata limpede care anume din regiunile cosmice este creata (Shatapatha Brahma1a, I, IX, 2, 29 etc.). Altfel spus, înaltarea unui altar al focului, care legitimeaza luarea în stapînire a unui teritoriu, echivaleaza cu o cosmogonie.

Un teritoriu necunoscut, strain, neocupat (ceea ce înseamna adesea: neocupat de „ai nostri“) face parte înca din modalitatea fluida si larvara a „Haosului“. Ocupîndu-l si, mai ales, asezîndu-se pe acest teritoriu, omul îl transforma simbolic în Cosmos, printr-o repetare rituala a cosmogoniei. Ceea ce va deveni „lumea noastra“ trebuie mai întîi sa fie „creat“, si orice creatie are un model exemplar: Crearea Universului de catre zei. Cînd s-au înstapînit în Islanda (land-nama) si au defrisat-o, colonistii scandinavi n-au socotit ca fac un lucru nou, nici o munca omeneasca si profana. Ceea ce faceau nu era pentru ei altceva decît repetarea unui act primordial, si anume transformarea Haosului în Cosmos prin actul divin al Creatiei. Muncind pamîntul sterp, nu faceau decît sa repete actul zeilor care organizasera Haosul dîndu-i o structura, forme si norme.2

Fie ca este vorba de defrisarea unui tinut salbatic, de cucerirea si de ocuparea unui teritoriu locuit de „alte“ fiinte omenesti, luarea în stapînire rituala trebuie oricum sa repete cosmogonia. Din

perspectiva societatilor arhaice, tot ce nu este „lumea noastra“ nu este înca o „lume“. Nu te „înstapînesti“ peste un teritoriu decît creîndu-l din nou, altfel spus consacrîndu-l. Acest comportament religios fata de tinuturile necunoscute s-a prelungit, chiar în Occident, pîna spre începutul timpurilor moderne. Conchistadorii spanioli si portughezi luau în stapînire, în numele lui Cristos, teritorii pe care le descoperisera si le cucerisera. Înaltarea Crucii consacra tinutul si însemna într-un fel o „noua nastere“: prin Cristos, „cele vechi au trecut, iata toate s-au facut noi“ (II, Corinteni, 5, 17). ºara abia descoperita era „înnoita“, „re-creata“ prin Cruce.

Consacrarea unui loc: repetarea Cosmogoniei

Cosmicizarea teritoriilor necunoscute este întotdeauna o consacrare: organizarea unui spatiu repeta lucrarea exemplara a zeilor. Legatura strînsa dintre cosmicizare si consacrare este dovedita la nivelurile elementare de cultura, de pilda la nomazii australieni, a caror economie se afla înca în stadiul culesului fructelor si al vînatorii de animale mici. Conform traditiei unui trib arunta, numit achilpa, Fiinta divina Numbakula a „cosmicizat“ în timpuri mitice ceea ce avea sa devina teritoriul lui, l-a creat pe Stramos si a întemeiat institutiile tribului. Acelasi Numbakula a facut din trunchiul unui arbore de cauciuc stîlpul sacru (kauwa-auwa); dupa ce l-a lipit cu sînge, s-a urcat în vîrful lui si s-a facut nevazut în Cer. Stîlpul închipuie axul cosmic, pentru ca teritoriul din jurul lui devine locuibil si se transforma într-o „lume“. Rolul ritual al stîlpului sacru este de mare însemnatate: cei din tribul achilpa îl poarta cu ei peste tot si-si aleg drumul dupa cum se înclina stîlpul, ceea ce le permite sa se deplaseze întruna fara sa iasa din „lumea lor“ si fara sa întrerupa comunicarea cu Cerul în care a disparut Numbakula. Daca stîlpul se frînge, este o adevarata nenorocire; aceasta înseamna

într-un fel „sfîrsitul Lumii“, întoarcerea în Haos. Într-un mit amintit de Spencer si Gillen, stîlpul sacru s-a frînt într-o zi si întregul trib a fost cuprins de spaima; membrii tribului au ratacit o vreme, apoi s-au asezat pe pamînt si s-au lasat sa moara.3

Iata un exemplu minunat atît al functiei cosmologice a stîlpului ritual, cît si al rolului sau soteriologic: pe de o parte, kauwa-auwa reproduce stîlpul folosit de Numbakula pentru cosmicizarea Lumii, iar pe de alta parte, tribul achilpa crede ca stîlpul îi înlesneste comunicarea cu tarîmul ceresc. Or, existenta umana nu este posibila decît prin aceasta comunicare permanenta cu Cerul. „Lumea celor din tribul achilpa nu devine cu adevarat a lor decît în masura în care reproduce Cosmosul organizat si sanctificat de Numbakula. Nu se poate trai fara o „deschidere“ spre transcendent; altfel spus, nu se poate trai în „Haos“. În clipa în care contactul cu transcendentul s-a întrerupt, existenta în lume nu mai este posibila si cei din tribul achilpa se lasa sa moara.

Asezarea într-un teritoriu înseamna de fapt consacrarea lui. Cînd asezarea nu mai este provizorie, ca la nomazi, ci permanenta, ca la sedentari, ea implica o hotarîre vitala, care priveste existenta întregii comunitati. „Asezarea“ într-un loc anume, organizarea, locuirea lui sînt actiuni care presupun o alegere existentiala: alegerea unui Univers care va fi asumat prin „creatie“. Or, acest „Univers“ este întotdeauna replica Universului exemplar, creat si locuit de zei: el face asadar parte din lucrarea sfînta a zeilor.

Stîlpul sacru al tribului achilpa „sustine“ lumea acestuia si îi asigura comunicarea cu Cerul. Este prototipul unei imagini cosmologice care a cunoscut o larga raspîndire: aceea a stîlpilor cosmici pe care se sprijina Cerul si care deschid în acelasi timp calea catre lumea zeilor. Înainte de crestinare, celtii si germanii mai pastrau cultul acestor stîlpi sacri. Chronicum laurissense breve, scrisa prin anul

800, arata cum Carol cel Mare, în timpul unui razboi cu saxonii (772), a poruncit sa fie darîmat un templu din orasul Eresburg, precum si lemnul sacru al „vestitului Irmensûl“. Rudolf de Fulda (prin 860) precizeaza ca vestitul stîlp este „coloana Universului, pe care se sprijina aproape toate lucrarile“ (universalis columna quasi sustinens omnia). Aceeasi imagine cosmologica se regaseste la romani (Horatiu, Ode, III, 3), în India antica, cu skambha, Stîlpul cosmic (Rig Veda, I, 105; X, 89, 4 etc.), dar si la locuitorii insulelor Canare si în culturi foarte îndepartate, precum cea a populatiei kwakiutl (Columbia britanica) ori nad'a din insula Flores (Indonezia). Dupa credinta populatiei kwakiutl, un stîlp de arama trece prin cele trei niveluri cosmice (lumea de jos, Pamîntul, Cerul); acolo unde stîlpul patrunde în Cer se afla „Poarta Lumii de sus“. Calea Lactee nu este altceva decît imaginea, vizibila pe Cer, a Stîlpului cosmic. Universul, aceasta lucrare a zeilor, este preluat însa si imitat de catre oameni, la scara si dupa puterile lor. Axis mundi, care se vede pe Cer sub forma Caii Lactee, este prezent în casa de cult sub forma unui stîlp sacru. Acesta este un trunchi de cedru, lung de zece-doisprezece metri, din care mai mult de jumatate iese prin acoperisul casei de cult. Stîlpul are un rol de capetenie în ceremonii, pentru ca el confera casei o structura cosmica. În cîntecele rituale, casa este numita „lumea noastra“, iar candidatii la initiere adapostiti în aceasta casa rostesc: „Sînt în Centrul Lumii… Sînt aproape de Stîlpul Lumii“ etc.4 Asimilarea Stîlpului cosmic cu stîlpul sacru si a casei de cult cu Universul se întîlneste si la populatia nad'a din insula Flores. Stîlpul de sacrificiu este numit „Stîlpul Cerului“ si, conform credintei, sustine bolta cereasca.5

„Centrul Lumii“

Strigatul neofitului kwakiutl: „Sînt în Centrul Lumii!“ ne dezvaluie înca de la început una dintre semnificatiile cele mai profunde ale spatiului sacru. Acolo unde s-a petrecut, printr-o hierofanie, o ruptura de nivel a avut loc în acelasi timp o „deschidere“ pe sus (lumea divina) sau pe jos (regiunile inferioare, lumea mortilor). Cele trei niveluri cosmice – Pamîntul, Cerul, regiunile inferioare – pot astfel comunica. Aceasta comunicare este uneori exprimata cu ajutorul imaginii unei coloane universale, Axis mundi, care leaga si sustine în acelasi timp Cerul si Pamîntul si care este înfipt în lumea de jos (ceea ce este numit îndeobste „Infern“). O asemenea coloana cosmica nu se poate afla decît în chiar centrul Universului, pentru ca întreaga lume locuibila se întinde de jur împrejur. Ne gasim, asadar, în fata unei înlantuiri de conceptii religioase si de imagini cosmologice, legate între ele, alcatuind un sistem care ar putea fi numit „sistemul Lumii“ societatilor traditionale: a) un loc sacru este o ruptura în omogenitatea spatiului; b) aceasta ruptura este reprezentata de o „deschidere“ care permite trecerea dintr-o regiune cosmica în alta (de la Cer la Pamînt si invers: de la Pamînt la lumea inferioara); c) comunicarea cu Cerul este exprimata printr-un anumit numar de imagini care privesc toate acel Axis mundi: stîlp (cf. universalis columna), scara (cf. scara lui Iacov), munte, arbore, liana etc.; d) în jurul axului cosmic se întinde „Lumea“ (= „lumea noastra“), si deci axul se afla „în mijloc“, în „buricul Pamîntului“, este Centrul Lumii.

Din acest „sistem al Lumii“ traditional s-a nascut un mare numar de credinte, mituri si rituri, pe care însa nu ne propunem sa le amintim aici. Ne vom opri la cîteva exemple doar, alese din civilizatii diferite, care ne pot ajuta sa întelegem rolul spatiului sacru în viata societatilor traditionale, oricare ar fi aspectul sub care se prezinta acest spatiu sacru: loc sfînt, casa de cult, cetate, „Lume“. Întîlnim

pretutindeni simbolismul Centrului Lumii, care ne ajuta sa întelegem, în majoritatea cazurilor, comportamentul traditional fata de „spatiul de viata“.

Sa începem printr-un exemplu care ne dezvaluie înca de la început coerenta si complexitatea acestui simbolism: Muntele cosmic. Am vazut mai înainte ca muntele se numara printre imaginile care reflecta legatura dintre Cer si Pamînt; este asadar socotit ca fiind în Centrul Lumii. Întîlnim în numeroase culturi asemenea munti, mitici sau reali, aflati în Centrul Lumii: Meru în India, Haraberezaiti în Iran, muntele mitic numit „Muntele ºarilor“ în Mesopotamia, Gerizim, caruia i se spunea si „Buricul Pamîntului, în Palestina“.6 Fiind un Axis mundi care leaga Cerul de Pamînt, Muntele sacru atinge într-un fel Cerul si reprezinta punctul cel mai înalt al Lumii; teritoriul care-l înconjoara si care alcatuieste „lumea noastra“ este deci considerat tinutul cel mai înalt. Este ceea ce se spune în traditia israelita: fiind tinutul cel mai înalt, Palestina nu a fost acoperita de apele Potopului.7 Dupa traditia islamica, locul cel mai înalt de pe Pamînt este Ka’ba, pentru ca „Steaua Polara arata ca acesta se gaseste în dreptul centrului Cerului“8. Crestinii socotesc ca în vîrful Muntelui cosmic se afla Golgota. Toate aceste credinte exprima unul si acelasi sentiment, profund religios: „lumea noastra“ este un pamînt sfînt, pentru ca este locul cel mai apropiat de Cer, pentru ca de aici, de la noi, se poate ajunge la Cer; lumea noastra este asadar un „loc înalt“. În limbaj cosmologic, aceasta conceptie religioasa înseamna proiectia teritoriului nostru privilegiat în vîrful Muntelui cosmic. Speculatiile de mai tîrziu au dus la tot felul de concluzii, printre care cea pe care tocmai am amintit-o, si anume ca Pamîntul sfînt n-a fost înecat de Potop.

Acelasi simbolism al Centrului sta la baza altor serii de imagini cosmologice si de credinte religioase, dintre care nu le putem retine

decît pe cele mai importante: a) orasele sfinte si sanctuarele se afla în Centrul Lumii; b) templele sînt replici ale Muntelui cosmic si deci reprezinta „legatura“ prin excelenta dintre Cer si Pamînt; c) temeliile templelor coboara adînc în regiunile inferioare. Cîteva exemple vor fi suficiente. Vom încerca apoi sa integram toate aceste aspecte diferite ale aceluiasi sistem de simboluri si vom vedea mai limpede cît sînt de coerente aceste conceptii traditionale despre Lume.

Capitala Suveranului chinez desavîrsit se afla în Centrul Lumii: în ziua solstitiului de vara, la amiaza, gnomonul nu trebuie sa faca umbra.9 Acelasi simbolism se întîlneste la templul din Ierusalim: stînca pe care fusese înaltat era „buricul Pamîntului“. Pelerinul islandez Nicolaus de Therva, care a calatorit la Ierusalim în secolul al XII–lea, scria de la Sfîntul Mormînt: „Aici este mijlocul Lumii; aici, în ziua solstitiului de vara, lumina Soarelui cade drept din Cer.“10 Aceeasi conceptie o aflam în Iran: tara Iranului (Airyanam Vaejah) este centrul si inima Lumii. Tot asa cum inima se gaseste în centrul corpului, „tara Iranului este mai pretioasa decît toate celelalte tari pentru ca este asezata în mijlocul Lumii“11. Despre Shiz, „Ierusalimul“ iranienilor (pentru ca se gasea în Centrul Lumii), se spunea ca este locul de unde izvorîse puterea regilor si de asemenea orasul unde se nascuse Zarathustra.12

Cît despre asimilarea templelor cu Muntii cosmici si functia acestora de „legatura“ între Pamînt si Cer, numele însesi ale turnurilor si ale sanctuarelor babiloniene stau marturie în acest sens: „Muntele Casei“, „Casa Muntelui tuturor Pamînturilor“, „Muntele Furtunilor“, „Legatura dintre Cer si Pamînt“ si asa mai departe. Zigurat–ul era de fapt un Munte cosmic: cele sapte etaje reprezentau cele sapte ceruri planetare; urcîndu–le, preotul ajungea în vîrful Universului. Un simbolism asemanator sta la baza uriasei constructii a templului din Barabudur, în Java, care este cladit ca un munte

artificial. Urcusul lui echivaleaza cu o calatorie extatica în Centrul Lumii; ajungînd la terasa de sus, pelerinul realizeaza o ruptura de nivel, patrunzînd într–o „regiune pura“, care transcende lumea profana.

Dur–an–ki, „legatura dintre Cer si Pamînt“: astfel erau numite multe sanctuare babiloniene (ca de pilda cele de la Nippur, Larsa, Sippar etc.). Babilonul avea si el o multime de nume, precum „Casa de la Temelia Cerului si a Pamîntului“, „Legatura dintre Cer si Pamînt“. Babilonul facea însa legatura dintre Pamînt si regiunile inferioare, pentru ca orasul fusese înaltat pe bâb–apsû, „Poarta lui Apsû“, apsû fiind numele dat Apelor haosului dinaintea Creatiei. Aceeasi traditie se întîlneste la evrei: stînca pe care se înalta templul din Ierusalim cobora adînc în tehôm, echivalentul ebraic pentru apsû. Tot asa cum Babilonul se înalta pe „Poarta lui Apsû“, stînca templului din Ierusalim era asezata peste „gura lui tehôm“.13

Apsû si tehôm reprezinta în acelasi timp „Haosul“ acvatic, modalitatea preformala a materiei cosmice si lumea Mortii, a tot ceea ce preceda viata si vine dupa ea. „Poarta lui Apsû“ si stînca asezata peste „gura lui tehôm“ arata nu numai punctul de întretaiere, si deci de comunicare, dintre lumea inferioara si Pamînt, ci si deosebirea de regim ontologic dintre cele doua planuri cosmice. Exista o ruptura de nivel între tehôm si stînca Templului care se afla asezata peste „gura“ lui, închizînd aceasta trecere de la virtual la formal, de la moarte la viata. Haosul acvatic care a precedat Creatia simbolizeaza în acelasi timp întoarcerea în amorf, care se face prin moarte, revenirea la modalitatea larvara a existentei. Dintr–un anumit punct de vedere, regiunile inferioare pot fi omologate cu regiunile pustii si necunoscute care înconjoara teritoriul locuit: lumea de jos, deasupra careia se afla asezat temeinic „Cosmosul“ nostru, corespunde „Haosului“ care se întinde dincolo de granitele sale.

„Lumea noastra“ se afla întotdeauna în Centru

Tot ce am afirmat pîna acum ne arata ca „lumea adevarata“ se afla întotdeauna în „mijloc“, în „Centru“, pentru ca aici se produce ruptura de nivel, comunicarea dintre cele trei zone cosmice. Cosmosul este întotdeauna desavîrsit, oricare i–ar fi întinderea. O tara întreaga (Palestina), un oras (Ierusalimul), un sanctuar (Templul din Ierusalim) înfatiseaza deopotriva o imagine a lumii, imago mundi. Flavius Josephus arata, cu privire la simbolismul Templului, ca „Marea“, adica regiunile inferioare, era închipuita de curte, sanctuarul reprezenta Pamîntul, iar Sfîntul Sfintilor, Cerul (Ant. Jud. III, VII, 7). Constatam asadar ca imago mundi, ca si „Centrul“, se repeta în interiorul lumii locuite. Palestina, Ierusalimul si Templul din Ierusalim reprezinta fiecare si toate laolalta imaginea Universului si Centrul Lumii. Aceasta multime de „Centre“ si aceasta repetare a imaginii Lumii la scari din ce în ce mai modeste se numara printre trasaturile specifice ale societatilor traditionale.

Se impune, dupa parerea noastra, urmatoarea concluzie: omul societatilor premoderne doreste sa se afle cît mai aproape de Centrul Lumii. Stie ca tara sa se gaseste cu adevarat în mijlocul Pamîntului, ca orasul sau este buricul Universului, ca Templul sau Palatul sînt adevarate Centre ale Lumii; mai doreste si ca propria casa sa se afle în Centru si sa fie o imago mundi. Dupa cum vom vedea, locuintele sînt socotite ca fiind cu adevarat în Centrul Lumii si reproducînd, la scara microcosmica, Universul. Cu alte cuvinte, omul societatilor traditionale nu putea trai decît într–un spatiu „deschis“ catre înalt, unde ruptura de nivel era simbolic asigurata si unde comunicarea cu lumea cealalta, lumea „transcendentala“, era posibila prin mijlocirea ritualurilor. Fireste, sanctuarul, „Centrul“ prin excelenta, era acolo, la îndemîna sa, în orasul sau, si nu trebuia decît sa patrunda în

Templu ca sa comunice cu lumea zeilor. Însa homo religiosus simtea nevoia sa traiasca mereu în Centru, ca australienii achilpa care duceau peste tot cu ei stîlpul sacru, Axis mundi, ca sa nu se departeze de Centru si sa ramîna în legatura cu lumea supraterestra. Pe scurt, oricare ar fi dimensiunile spatiului sau familiar — tara, orasul, satul, casa —, omul societatilor traditionale simte nevoia de a exista mereu într–o lume totala si organizata, într–un Cosmos.

Un Univers ia nastere începînd din Centru si se întinde pornind de la un punct central care poate fi asemuit cu un „buric“. Asa se naste si se dezvolta Universul, dupa Rig Veda (X, 149): pornind de la un nucleu, de la un punct central. Traditia evreiasca este si mai explicita: „Cel Prea Sfînt a facut lumea ca pe un embrion. Tot asa cum embrionul creste pornind de la buric, Dumnezeu a purces la Facerea Lumii de la buric, si de aici s–a raspîndit de jur împrejur.“ Si pentru ca „buricul Pamîntului“, Centrul Lumii, este ºara sfînta, Yoma spune: „Lumea a fost facuta pornind de la Sion.“14 Rabbi ben Gurion spunea ca stînca Ierusalimului „poarta numele de Piatra de temelie a Pamîntului, pentru ca de aici s–a desfasurat întreg Pamîntul“15. Pe de alta parte, deoarece crearea omului este o replica a cosmogoniei, primul om a fost alcatuit în „buricul Pamîntului“ (dupa traditia mesopotamiana), în Centrul Lumii (conform traditiei iraniene), în Paradisul aflat în „buricul Pamîntului“ sau la Ierusalim (dupa traditiile iudeo–crestine). Nici nu putea fi altfel, pentru ca acest Centru este tocmai locul unde se petrece o ruptura de nivel, unde spatiul devine sacru, real prin excelenta. Orice creatie implica o supraabundenta a realitatii, altfel spus o izbucnire a sacrului în lume.

Rezulta asadar ca orice constructie sau fabricatie are ca model exemplar cosmologia. Facerea Lumii devine arhetipul oricarui gest creator al omului, oricare ar fi planul sau de referinta. Am vazut ca asezarea într–un teritoriu repeta cosmogonia. Dupa ce am desprins

valoarea cosmogonica a Centrului, întelegem mai bine de ce orice asezare umana repeta Facerea Lumii pornind de la un punct central („buricul“). Tot asa cum Universul se desfasoara si se dezvolta pornind de la un Centru si se întinde spre cele patru puncte cardinale, satul se constituie pornind de la o rascruce. În insula Bali si în unele regiuni din Asia, cînd încep pregatirile pentru constructia unui sat, este cautata mai întîi o rascruce naturala, unde se întretaie perpendicular doua drumuri. Patratul construit pornind de la punctul central este o imago mundi. Împartirea satului în patru sectoare, care presupune de altfel o împartire paralela a comunitatii, corespunde împartirii Universului în cele patru zari. Adesea este lasat în mijlocul satului un loc gol, unde se va înalta mai tîrziu casa de cult, al carei acoperis închipuie Cerul (înfatisat adesea prin vîrful unui copac sau prin imaginea unui munte). Pe acelasi ax perpendicular, dar la celalalt capat, se afla lumea mortilor, reprezentata prin anumite animale (sarpe, crocodil si altele) sau prin ideogramele tenebrelor.16

Simbolismul cosmic al satului este reluat în structura sanctuarului ori a casei de cult. La populatia waropen, în Guineea, „casa barbatilor“ se afla în mijlocul satului: acoperisul ei reprezinta bolta cereasca, cei patru pereti corespund celor patru directii din spatiu. În insula Ceram, piatra sacra a satului reprezinta Cerul, si cele patru coloane de piatra pe care se sprijina simbolizeaza cei patru stîlpi care sustin Cerul.17 Conceptii asemanatoare se regasesc la triburile algonkin si sioux: coliba sacra unde au loc initierile închipuie Universul. Acoperisul colibei simbolizeaza bolta cereasca, podeaua reprezinta Pamîntul, cei patru pereti – cele patru directii ale spatiului cosmic. Constructia rituala a spatiului este subliniata de un triplu simbolism: cele patru usi, cele patru ferestre si cele patru culori trimit la cele patru puncte cardinale. Constructia colibei sacre repeta asadar cosmogonia.18

Întîlnim, si nu este de mirare, o conceptie asemanatoare în Italia antica si la vechii germani. Este vorba de fapt de o idee arhaica si foarte raspîndita: cele patru zari sînt proiectate, pornind de la un Centru, în cele patru puncte cardinale. Mundus era, la romani, o groapa circulara împartita în patru, fiind în acelasi timp imagine a Cosmosului si model exemplar al locuintei sau asezarii omenesti. S–a sugerat, si pe buna dreptate, ca Roma quadrata ar trebui înteleasa nu ca avînd forma unui patrat, ci ca fiind împartita în patru.19 Mundus era evident asimilat cu omphalos, buricul pamîntului: Orasul (Urbs) se gasea în mijlocul unui orbis terrarum. S–a aratat ca idei asemanatoare explica structura satelor si a oraselor germanice.20 În contexte culturale extrem de variate, gasim mereu aceeasi schema cosmologica si acelasi scenariu ritual: asezarea într–un teritoriu echivaleaza cu întemeierea unei lumi.

Cetate – Cosmos

Daca este adevarat ca „lumea noastra“ este un Cosmos, orice atac din afara ar putea–o preface din nou în „Haos“. Si daca „lumea noastra“ a fost întemeiata prin imitarea lucrarii exemplare a zeilor, cosmogonia, adversarii care o ataca sînt asimilati cu dusmanii zeilor, demonii, si mai cu seama arhidemonului, Dragonul primordial învins de zei la începuturile timpurilor. Atacul asupra „lumii noastre“ este razbunarea Dragonului mitic, care se razvrateste împotriva lucrarii zeilor, Cosmosul, si se straduieste s–o nimiceasca. Dusmanii se numara printre puterile Haosului. Orice distrugere a unei cetati înseamna o întoarcere în Haos. Orice izbînda asupra atacatorului repeta victoria exemplara a zeului asupra Dragonului (asupra „Haosului“).

Din acest motiv, Faraonul era asimilat zeului Râ, învingatorul dragonului Apophis, în vreme ce dusmanii sai erau identificati cu Dragonul mitic. Darius se considera un nou Thraetaona, erou mitic

iranian, care ucisese un Dragon cu trei capete. În traditia iudaica, regii pagîni erau înfatisati cu trasaturile Dragonului, ca de pilda Nabucodonosor descris de Ieremia (41, 34) sau Pompei din Psalmii lui Solomon (9, 29).

Vom vedea si în cele ce urmeaza ca Dragonul este reprezentarea exemplara a Monstrului marin, a Sarpelui primordial, simbol al Apelor cosmice, al Tenebrelor, al Noptii si al Mortii, pe scurt al amorfului si al virtualului, a tot ceea ce nu are înca o „forma“. Zeul a trebuit sa învinga Dragonul si sa-l ciopîrteasca astfel încît sa se poata naste Cosmosul. Marduk a alcatuit lumea din trupul monstrului marin Tiamat. Iahve a creat Universul dupa ce l–a învins pe monstrul primordial Rahab. Dar, dupa cum vom vedea, aceasta izbînda a zeului asupra Dragonului trebuie sa se repete în chip simbolic în fiecare an, pentru ca lumea trebuie creata din nou în fiecare an. La fel, izbînda zeilor asupra puterilor Tenebrelor, Mortii si Haosului se repeta cu fiecare victorie a cetatii asupra cotropitorilor.

Sistemele de aparare ale asezarilor si ale cetatilor au fost probabil la început magice: aceste sisteme, alcatuite din santuri, labirinturi, valuri de aparare, erau concepute astfel încît sa poata împiedica mai curînd navalirea demonilor si a sufletelor mortilor decît atacul fiintelor omenesti. În nordul Indiei, în vreme de epidemie, se deseneaza în jurul satului un cerc a carui menire este sa împiedice demonii bolii sa patrunda dincolo de aceasta împrejmuire.21 În Occidentul medieval, zidurile cetatilor erau consacrate prin ritualuri spre a sluji de aparare împotriva Demonului, a Bolii si a Mortii. De altfel, în gîndirea simbolica, dusmanul–om este în chip firesc asimilat cu Demonul si cu Moartea. De fapt, rezultatul atacurilor, fi ele demonice ori militare, este întotdeauna acelasi: distrugerea, nimicirea, moartea.

În zilele noastre se folosesc aceleasi imagini cînd se face referire la primejdiile care ameninta un anumit tip de civilizatie: se vorbeste asadar de „haos“, „dezordine“, de „bezna“ în care se va cufunda „lumea noastra“. Toate aceste expresii înseamna abolirea unei ordini, a unui Cosmos, a unei structuri organice, si recaderea într–o stare fluida, amorfa, adica haotica. Aceasta dovedeste, dupa parerea noastra, ca imaginile exemplare se mai pastreaza în limbajul si în cliseele omului modern. Ceva din conceptia traditionala despre Lume mai ramîne în comportamentul sau, desi el nu este întotdeauna constient de aceasta mostenire din vremuri stravechi.

Asumarea Facerii Lumii

Trebuie sa subliniem de la bun început deosebirea radicala dintre cele doua comportamente — „traditional“ si „modern“ — fata de locuinta omeneasca. Nu are rost sa mai staruim asupra valorii si functiei locuintei în societatile industriale, deoarece ele sînt îndeobste cunoscute. Dupa un mare arhitect contemporan, Le Corbusier, casa este „o masina de locuit“. Ea face parte, asadar, din nenumaratele masini produse în serie în societatile industriale. În lumea moderna, casa ideala trebuie sa fie mai întîi de toate functionala, adica sa le permita oamenilor sa munceasca si sa se odihneasca, pentru ca apoi sa poata din nou munci. „Masina de locuit“ poate fi schimbata tot atît de des ca si bicicleta, frigiderul, automobilul. De asemenea, omul poate pleca din orasul sau din tinutul în care s–a nascut, fara alt inconvenient decît cel impus de adaptarea la alta clima.

Nu ne propunem sa scriem istoria desacralizarii treptate a locuintei omenesti. Acest proces face parte integranta din uriasa transformare a Lumii, asumata de societatile industriale si înlesnita de desacralizarea Cosmosului, prin actiunea gîndirii stiintifice si mai ales a rasunatoarelor descoperiri ale fizicii si chimiei. Ne vom putea

întreba mai tîrziu daca aceasta secularizare a Naturii este într–adevar definitiva, daca omul modern nu mai are nici o posibilitate de a regasi dimensiunea sacra a existentei în Lume. Dupa cum am vazut, si dupa cum vom putea vedea si mai limpede în cele ce urmeaza, anumite imagini traditionale, anumite urme ale comportamentului omului premodern se mai pastreaza înca, mai „supravietuiesc", chiar în societatile cele mai industrializate. Ceea ce ne intereseaza deocamdata este sa aratam care este, în stare pura, comportamentul traditional fata de locuinta si sa desprindem acea Weltanschauung pe care o implica acest comportament.

Asezarea într–un teritoriu, construirea unei locuinte presupun, spuneam, o hotarîre vitala atît pentru întreaga comunitate, cît si pentru individ. Este vorba de fapt de asumarea crearii „lumii" în care am ales sa locuim. Trebuie deci imitata lucrarea zeilor, cosmogonia. Nu este lucru usor, pentru ca exista si cosmogonii tragice, sîngeroase: iar pentru ca imita gesturile divine, omul trebuie sa le repete. Daca zeii au fost nevoiti sa doboare si sa sfîrtece un Monstru marin ori o Fiinta primordiala ca sa alcatuiasca apoi lumea, omul trebuie, la rîndul sau, sa–i imite atunci cînd îsi cladeste o lume a lui, o cetate ori o casa. Constructiile cer asadar jertfe sîngeroase sau simbolice, despre care se cuvin spuse cîteva cuvinte.

Oricare ar fi structura unei societati traditionale — fie ca este alcatuita din vînatori–pastori, din agricultori sau a ajuns în stadiul civilizatiei urbane —, locuinta este întotdeauna sanctificata pentru ca este o imago mundi, iar lumea este o creatie divina. Exista însa mai multe feluri de omologare a locuintei cu Cosmosul, tocmai pentru ca exista mai multe tipuri de cosmogonii. Ne vom margini, în acest stadiu, sa amintim doar doua mijloace prin care locuinta (întelegînd prin aceasta atît teritoriul, cît si casa) este transformata în Cosmos si capata astfel valoare de imago mundi: a) asimilarea cu Cosmosul prin proiectia celor patru zari pornind de la un punct central, în cazul

unui sat, sau prin asezarea simbolica a unui Axis mundi, în cazul locuintei familiale; b) prin repetarea, într–un ritual de constructie, a actului exemplar al zeilor, în urma caruia a luat nastere Lumea din corpul unui Dragon marin sau al unui Urias primordial. Nu vom insista asupra deosebirii radicale de Weltanschauung dintre cele doua mijloace de sanctificare a locuintei, si nici asupra a ceea ce presupun ele din punct de vedere istoric si cultural. Vom spune doar ca primul mijloc — „cosmicizarea" unui spatiu prin proiectia zarilor sau prin asezarea unui Axis mundi — este atestat înca din stadiile cele mai arhaice de cultura (de pilda stîlpul kauwa–auwa al australienilor achilpa), în vreme ce cel de–al doilea pare sa fi fost inaugurat de cultivatorii arhaici. Ceea ce ne intereseaza în cadrul acestei cercetari este faptul ca, în toate culturile traditionale, locuinta comporta un aspect sacru si prin aceasta este o reflectare a Lumii.

Într–adevar, locuinta populatiilor primitive arctice, nord–americane si nord–asiatice prezinta un stîlp central, asimilat cu Axis mundi, cu Stîlpul cosmic sau cu Arborele Lumii, care fac legatura, dupa cum am vazut mai înainte, dintre Pamînt si Cer. Cu alte cuvinte, simbolismul cosmic este cuprins în structura însasi a locuintei. Cerul este conceput ca un cort urias sustinut de un stîlp central: tarusul cortului sau stîlpul central al casei sînt asimilati cu Stîlpii Lumii si chiar numiti astfel. Jertfele în cinstea Fiintei ceresti supreme au loc chiar la picioarele acestui stîlp central, ceea ce arata cît de importanta este functia sa rituala. Acelasi simbolism s–a pastrat la pastorii crescatori de animale din Asia Centrala, însa locuinta cu acoperis conic sprijinit pe un stîlp central fiind aici înlocuita de iurta, functia mitico–rituala a stîlpului este preluata de deschizatura din partea de sus, prin care iese fumul. La fel ca stîlpul (Axis mundi), copacul cu crengile taiate, al carui vîrf iese prin deschizatura din acoperisul iurtei (si care simbolizeaza Arborele

cosmic) reprezinta o scara care duce la Cer si pe care urca samanii în calatoria lor catre înalt, luîndu–si zborul prin acea deschizatura din acoperis.22 Stîlpul sacru, aflat în mijlocul locuintei, se mai întîlneste în Africa, la populatiile de pastori hamiti si hamitoizi.23

În concluzie, orice locuinta se afla asezata lînga Axis mundi, pentru ca omul religios doreste sa traiasca în „Centrul Lumii“, cu alte cuvinte în real.

Cosmogonie si sacrificiu de constructie

O conceptie asemanatoare se întîlneste într–o cultura foarte evoluata, precum a Indiei, dar aici se poate remarca si celalalt mod de omologare a casei cu Cosmosul, pe care l–am amintit mai sus. Înainte ca zidarii sa puna prima piatra, astrologul le indica punctul din temelie care se gaseste deasupra Sarpelui ce sustine lumea. Mesterul zidar ciopleste un tarus si–l înfige în pamînt, chiar în locul aratat, spre a pironi capul sarpelui. Peste tarus se pune apoi o piatra, Piatra de temelie se gaseste astfel chiar în „Centrul Lumii“.24 Pe de alta parte însa, actul punerii temeliei repeta actul cosmogonic: înfigînd tarusul în capul Sarpelui spre a–l „pironi“, omul imita gestul primordial al lui Soma ori al lui Indra, care, spune Rig Veda, „a lovit Sarpele în adapostul sau“ (VI, XVII, 9) si „i–a retezat capul“ cu fulgerul (I, LII, 10). Am spus mai înainte ca Sarpele este simbolul Haosului, al amorfului, a ceea ce nu s–a manifestat. Decapitarea lui echivaleaza cu un act de creatie, cu trecerea de la virtual si amorf la formal. Am vazut ca zeul Marduk a alcatuit Lumea din trupul unui monstru marin primodial, Tiamat. Victoria era repetata în chip simbolic, în fiecare an, pentru ca Lumea se reînnoia în fiecare an. Însa actul exemplar al victoriei divine era repetat si cu prilejul oricarei constructii, pentru ca orice constructie noua reproducea Facerea Lumii.

Acest al doilea tip de cosmogonie este mult mai complex, asa ca ne vom margini sa–l schitam doar. Nu–l putem trece cu vederea, pentru ca de o asemenea cosmogonie sînt legate nenumaratele forme de sacrificiu de constructie, care nu este de fapt decît o imitatie, adesea simbolica, a jertfei primordiale care a dat nastere Lumii. Într–adevar, începînd cu un anumit tip de cultura, mitul cosmogonic pune la baza Creatiei uciderea unui Urias (Ymir în mitologia germanica, PuruÑa în mitologia indiana, P'an–ku în China): organele sale dau nastere diferitelor regiuni cosmice. Dupa alte grupuri de mituri, nu numai Cosmosul ia nastere în urma uciderii unei Fiinte primordiale, din substanta acesteia, ci si plantele alimentare, rasele umane ori clasele sociale. Sacrificiile de constructie tin de acest tip de mituri cosmogonice. Ca sa dureze, o constructie (casa, templu, lucrare tehnica) trebuie sa fie însufletita, sa capete în acelasi timp o viata si un suflet. „Transferul" sufletului nu se poate face altfel decît printr–o jertfa sîngeroasa. Istoria religiilor, etnologia, folclorul cunosc nenumarate forme de sacrificii de constructie, de jertfe sîngeroase ori simbolice spre binele unei constructii.25 În sud–estul Europei, aceste rituri si credinte au dat nastere unor minunate balade populare care înfatiseaza jertfa sotiei mesterului zidar, fara de care constructia nu poate fi dusa la bun sfîrsit (cf. baladele podului de la Arta, din Grecia, a mînastirii Arges din România, a cetatii Scutari din Iugoslavia etc.).

Chiar daca nu am staruit prea mult asupra semnificatiei religioase a locuintei omenesti, cîteva concluzii se impun de la sine. Ca si cetatea ori sanctuarul, casa este sanctificata, în parte sau în întregime, printr–un simbolism ori un ritual cosmogonic. Asezarea într–un anume loc, constructia unui sat sau doar a unei case implica asadar o hotarîre de cea mai mare importanta, pentru ca aceasta priveste existenta însasi a omului: este vorba, de fapt, de crearea propriei

„lumi“ si de asumarea responsabilitatii de a o pastra si de a o reînnoi. Nimeni nu–si schimba locuinta fara o strîngere de inima, pentru ca nu este usor sa–ti parasesti „lumea“. Locuinta nu este un obiect, o „masina de locuit“, ci Universul pe care omul si–l cladeste imitînd Creatia exemplara a zeilor, cosmogonia. Orice constructie si orice inaugurare a unei locuinte noi echivaleaza într–un fel cu un nou început, cu o noua viata. Si orice început repeta acel început primordial cînd a luat nastere Universul. Chiar în societatile moderne, atît de puternic desacralizate, serbarile si petrecerile care însotesc mutarea într–o locuinta noua mai pastreaza înca amintirea festivitatilor zgomotoase care marcau odinioara acel incipit vita nova.

Deoarece locuinta este o imago mundi, ea se gaseste în chip simbolic în „Centrul Lumii“. Multimea, chiar infinitatea Centrelor Lumii nu împovareaza cu nimic gîndirea religioasa. Pentru ca nu este vorba de un spatiu geometric, ci de un spatiu existential si sacru care prezinta o structura cu totul deosebita, ce permite o infinitate de rupturi si deci de comunicari cu transcendentul. Am vazut semnificatia cosmologica si rolul ritual al deschiderii din acoperis în diferitele tipuri de locuinte. În alte culturi, aceste semnificatii cosmologice si aceste functii rituale sînt preluate de horn (gura de fum) si de partea din acoperis care se gaseste deasupra „unghiului sacru“ si care este înlaturata sau chiar sparta în caz de agonie prelungita. În ceea ce priveste omologarea Cosmos– Casa–Corp omenesc, vom arata în cele ce urmeaza profunda semnificatie a „acoperisului spart“. Sa amintim deocamdata ca sanctuarele cele mai vechi erau hipetre sau aveau o deschizatura în acoperis, „ochiului domului“, simbol al rupturii de nivel, al comunicarii cu transcendentul.

Arhitectura sacra nu a facut decît sa reia si sa dezvolte simbolismul cosmologic cuprins cu mult înainte în structura locuintelor primitive. La rîndul sau, locuinta omeneasca fusese precedata, din

punct de vedere cronologic, de „locul sfînt“ provizoriu, de spatiul consacrat si cosmicizat provizoriu (cf. australienii achilpa). Cu alte cuvinte, toate simbolurile si toate ritualurile legate de temple, cetati, case decurg, de fapt, din experienta primitiva a spatiului sacru.

Templu, bazilica, catedrala

În marile civilizatii orientale – începînd cu Mesopotamia si Egiptul si sfîrsind cu China si India –, Templul cunoaste o noua si importanta valorizare: nu mai este doar o imago mundi, ci si o reproducere pamînteasca a unui model transcendent. Iudaismul a mostenit aceasta conceptie paleo–orientala a Templului, considerat copia unui arhetip ceresc. Aceasta idee este probabil una dintre ultimele interpretari pe care omul religios le–a dat experientei primare a spatiului sacru, în opozitie cu spatiul profan. Se cuvine sa staruim putin asupra perspectivelor deschise de aceasta noua conceptie religioasa.

Sa amintim mai întîi esenta problemei: Templul este o imago mundi pentru ca Lumea, ca lucrare a zeilor, este sacra. Însa structura cosmologica a Templului duce la o noua valorizare religioasa: loc sfînt prin excelenta, casa a zeilor, Templul resanctifica în permanenta Lumea, pentru ca o reprezinta si în acelasi timp o contine. De fapt, Lumea este resancti-ficata în întregime datorita Templului. Oricare ar fi gradul sau de impuritate, Lumea este continuu purificata de sfintenia sanctuarelor.

Aceasta deosebire ontologica din ce în ce mai limpede dintre Cosmos si imaginea sa sanctificata, Templul, mai arata si ca sfintenia Templului este la adapost de orice coruptie pamînteasca, pentru ca planul arhitectural al Templului este lucrarea zeilor si se gaseste asadar foarte aproape de zei, în Cer. Modelele transcendente ale

Templelor se bucura de o existenta spirituala, incoruptibila, cereasca. Prin mila zeilor, omul ajunge la viziunea fulguranta a acestor modele, pe care se straduieste apoi sa le reproduca pe Pamînt. Regele Babilonului, Gudea, a visat ca zeita Nidaba îi arata o placa pe care erau înscrise stelele binefacatoare si ca un zeu i–a dezvaluit planul Templului. Sennacherib a ridicat Ninive dupa „planul stabilit din timpuri stravechi în configuratia Cerului".26 Aceasta nu înseamna doar ca primele constructii au fost posibile datorita „geometriei ceresti", ci si ca modelele arhitectonice, aflate în Cer, iau parte la sacralitatea uraniana.

Pentru poporul lui Israel, modelele tabernaclului, ale tuturor obiectelor sacre si ale Templului au fost create de Iahve dintotdeauna, si tot Iahve le–a aratat alesilor sai pentru ca acestia sa le reproduca pe Pamînt. Iahve îi vorbeste lui Moise astfel: „Din acestea sa–Mi faci locas sfînt si voi locui în mijlocul lor. Cortul si toate vasele si obiectele lui sa le faci dupa modelul ce–ti voi arata Eu; asa sa le faci!" (Iesirea, 25, 8–9). „Vezi sa faci toate acestea dupa modelul ce ti s–a aratat în munte" (Ibid., 25, 40). Cînd David îi da fiului sau Solomon planul cladirilor Templului si al tuturor uneltelor sale, îl asigura ca „toate acestea sînt în scrisoarea însuflata de la Domnul (…) cum m–a luminat El pentru toate lucrarile zidirii" (I Cronici, 28, 19). El a vazut asadar modelul ceresc pe care Iahve îl facuse la începutul veacurilor. Asa si spune de altfel Solomon: „Tu mi–ai poruncit sa zidesc templul în muntele Tau cel sfînt si un jertfelnic în cetatea în care locuiesti, dupa chipul cortului celui sfînt, pe care l–ai pregatit dintru început" (Întelepciunea, 9, 8).

Ierusalimul ceresc a fost creat de Dumnezeu o data cu Paradisul, deci in aeternum. Orasul Ierusalim nu era altceva decît copia aproximativa a modelului transcendent: el putea fi pîngarit de om, însa modelul nu, pentru ca nu facea parte din Timp. „Constructia care se

afla acum în mijlocul vostru nu este aceea care mi s–a aratat mie, aceea care era gata de cînd m–am hotarît sa fac Paradisul si pe care i–am aratat–o lui Adam înainte ca el sa cada în pacat“ (Apocalipsa lui Baruh, II, IV, 3–7).

Bazilica crestina si, mai tîrziu, catedrala preiau si prelungesc toate aceste sisteme de simboluri. Pe de o parte, biserica este gîndita, înca din Antichitatea crestina, ca o copie a Ierusalimului ceresc; pe de alta parte, ea reproduce Paradisul sau lumea cereasca. Însa structura cosmologica a edificiului sacru se mai pastreaza în constiinta crestinatatii, fiind evidenta, de pilda, în biserica bizantina. „Cele patru parti ale interiorului bisericii reprezinta cele patru directii cardinale. Interiorul bisericii este Universul, Altarul este Paradisul, care se afla la rasarit. Poarta împarateasca a sanctuarului propriu–zis mai purta numele de „Poarta Raiului“. În Saptamîna Mare, aceasta poarta ramîne deschisa pe tot timpul slujbei; sensul acestui obicei este limpede explicat în Canonul pascal: Cristos s–a ridicat din mormînt si ne–a deschis portile Raiului. Apusul este, dimpotriva, tinutul întunericului si al durerii, al mortii, al locuintelor vesnice ale mortilor, care asteapta învierea trupurilor si Judecata de Apoi. Mijlocul cladirii este Pamîntul. Dupa Kosmas Indikopleustes, Pamîntul este dreptunghiular si marginit de patru ziduri, deasupra carora se afla o bolta. Cele patru parti ale interiorului unei biserici reprezinta cele patru directii cardinale.27 Ca imagine a Cosmosului, biserica bizantina reprezinta si totodata sfinteste Lumea.

Cîteva concluzii

N–am citat, din miile de exemple aflate la îndemîna istoricului religiilor, decît un numar foarte restrîns, suficient însa pentru a înfatisa varietatea experientei religioase a spatiului. Am ales aceste

exemple din culturi si epoci diferite, spre a prezenta cel putin expresiile mitologice si scenariile rituale cele mai importante care tin de experienta spatiului sacru. De–a lungul istoriei, omul religios a valorificat în chip diferit aceasta experienta fundamentala. Nu ne ramîne decît sa comparam conceptia despre spatiul sacru, si deci despre Cosmos, asa cum apare ea la australienii achilpa, cu conceptiile asemanatoare ale tribului kwakiutl, ale altaicilor ori ale mesopotamienilor, ca sa ne dam seama de diferente. Deoarece viata religioasa a omenirii are loc în Istorie, expresiile sale sînt implicit conditionate de momentele istorice si de stilurile culturale; iata un truism asupra caruia nu are rost sa staruim. Totusi, ceea ce ne intereseaza nu este varietatea infinita a experientelor religioase ale spatiului, ci, dimpotriva, elementele lor comune, de unitate. Ajunge sa confruntam comportamentul unui om nereligios fata de spatiul în care traieste cu comportamentul omului religios fata de spatiul sacru ca sa ne dam seama imediat de deosebirea de structura dintre ele.

Daca ar fi sa prezentam pe scurt rezultatul a ceea ce am aratat pîna acum, am spune ca experienta spatiului sacru permite „întemeierea Lumii“: acolo unde sacrul se manifesta în spatiu, se dezvaluie realul, si Lumea începe sa existe. Însa ivirea sacrului nu proiecteaza doar un punct fix în mijlocul fluiditatii amorfe a spatiului profan, un „Centru“ în „Haos“: ea produce de asemenea o ruptura de nivel, deschide comunicarea între nivelurile cosmice (Pamîntul si Cerul) si permite trecerea, de ordin ontologic, de la un mod de a fi la altul. Aceasta ruptura în spatiul profan eterogen creeaza „Centrul“, prin care se poate comunica cu „transcendentul“; aceasta ruptura întemeiaza deci „Lumea“, Centrul, facînd posibila orientatio. Manifestarea sacrului în spatiu are deci o valenta cosmologica: orice hierofanie spatiala, orice consacrare a unui spatiu echivaleaza cu o „cosmogonie“. O prima

concluzie ar fi ca Lumea poate fi perceputa ca lume ori Cosmos în masura în care se înfatiseaza ca lume sacra.

Orice lume este lucrarea zeilor, pentru ca a fost creata fie direct de catre zei, fie consacrata, deci „cosmicizata“ de catre oamenii care au actualizat prin mijloace rituale actul exemplar al Creatiei. Altfel spus, omul religios nu poate trai decît într–o lume sacra, pentru ca doar o asemenea lume participa la fiinta, exista cu adevarat. Aceasta necesitate religioasa oglindeste o sete ontologica nepotolita. Omul religios este însetat de fiinta. Spaima dinaintea „Haosului“ care înconjoara lumea sa locuita corespunde spaimei în fata neantului. Spatiul necunoscut care se întinde dincolo de „lumea“ sa, spatiul necosmicizat, adica neconsacrat, care nu este decît o întindere amorfa în care n–a fost înca proiectata nici o orientare si nu s–a conturat nici o structura, acest spatiu profan reprezinta pentru omul religios nefiinta absoluta. Daca se rataceste cumva în acest spatiu, omul se simte golit de substanta sa „ontica“, ca si cum s–ar topi în Haos, si sfîrseste prin a se stinge.

Aceasta sete ontologica se manifesta în nenumarate feluri. Exemplul cel mai izbitor este, în cazul special al spatiului sacru, vointa omului religios de a se gasi în inima realului, în Centrul Lumii, de unde a început sa ia fiinta Cosmosul, spre a se întinde apoi catre cele patru zari, unde exista o posibilitate de comunicare cu zeii; pe scurt, acolo unde este cel mai aproape de zei. Am vazut ca simbolismul Centrului Lumii nu priveste doar tarile, cetatile, templele si palatele, ci si cea mai modesta locuinta omeneasca, de la cortul vînatorului nomad pîna la iurta pastorului si casa cultivatorului sedentar. Cu alte cuvinte, un om religios se afla în Centrul Lumii si totodata la izvorul realitatii absolute, aproape de „deschiderea“ care–i înlesneste comunicarea cu zeii.

Pentru ca asezarea într–un loc, locuirea într–un spatiu înseamna repetarea cosmogoniei, si deci imitarea lucrarii zeilor, orice hotarîre existentiala a omului religios de a se „aseza“ în spatiu este în acelasi timp o hotarîre „religioasa“. Asumîndu–si responsabilitatea de a „crea“ Lumea în care s–a hotarît sa locuiasca, omul religios „cosmicizeaza“ Haosul si totodata sanctifica micul sau Univers, facîndu–l sa semene cu lumea zeilor. Omul religios doreste din tot sufletul sa locuiasca într–o „lume divina“, sa aiba o casa asemanatoare cu „casa zeilor“, asa cum a fost ea mai tîrziu închipuita prin temple si sanctuare. Aceasta nostalgie religioasa oglindeste de fapt dorinta de a trai într–un Cosmos pur si sfînt, asa cum era el la începutul începuturilor, cînd iesea din mîinile Creatorului.

Experienta Timpului sacru îi va permite omului religios sa regaseasca periodic Cosmosul asa cum era el in principio, în clipa mitica a Creatiei.

Capitolul II

Timpul sacru si miturile

Durata profana si Timpul sacru

Ca si spatiul, Timpul nu este nici omogen si nici continuu pentru omul religios. Exista intervale de Timp sacru, ca de pilda timpul sarbatorilor (în cea mai mare parte periodice) si, pe de alta parte, Timpul profan, durata temporala obisnuita, în care se înscriu actele lipsite de semnificatie religioasa. Între aceste doua feluri de timp exista, bineînteles, o ruptura; dar, prin mijlocirea riturilor, omul religios poate „trece" cu usurinta de la durata temporala obisnuita la Timpul sacru.

Distingem înca de la început o deosebire esentiala între aceste doua calitati ale timpului: prin natura sa, Timpul sacru este reversibil, în sensul ca este de fapt un Timp mitic primordial readus în prezent. Orice sarbatoare religioasa, orice Timp liturgic înseamna reactualizarea unui eveniment sacru care a avut loc într–un trecut mitic, „la începutul începuturilor". Participarea religioasa la o sarbatoare implica iesirea din durata temporala „obisnuita" si reintegrarea în Timpul mitic actualizat de acea sarbatoare. Timpul sacru este deci mereu recuperabil si repetabil la nesfîrsit. S–ar putea spune, dintr–un anumit punct de vedere, ca acest timp nu „curge", ca nu este o „durata" ireversibila. Este un Timp ontologic prin excelenta, „parmenidian": mereu egal cu el însusi, nu se schimba si nici nu ia sfîrsit. Fiecare sarbatoare periodica înseamna regasirea aceluiasi Timp sacru care s–a manifestat la sarbatoarea din anul precedent sau cu un

secol în urma: este Timpul creat si sanctificat de zei, cu prilejul gestelor lor, care sînt reactualizate prin sarbatoare. Cu alte cuvinte, în sarbatoare se regaseste prima aparitie a Timpului sacru, asa cum s–a petrecut ea ab origine, in illo tempore. Pentru ca Timpul sacru în care se desfasoara sarbatoarea nu exista înainte de gestele divine comemorate de aceasta sarbatoare. Creînd diferitele realitati care alcatuiesc în zilele noastre Lumea, zeii întemeiau totodata si Timpul sacru, pentru ca Timpul contemporan unei creatii era în mod necesar sanctificat prin prezenta si activitatea divina.

Omul religios traieste astfel în doua feluri de Timp, dintre care cel mai important, Timpul sacru, apare sub forma paradoxala a unui Timp circular, reversibil si recuperabil, un soi de prezent mitic regasit periodic cu ajutorul riturilor. Acest comportament fata de Timp deosebeste omul religios de cel nereligios: primul refuza sa traiasca doar în ceea ce se numeste, în termeni moderni, „prezentul istoric“, straduindu–se sa ajunga la un Timp sacru care, în unele privinte, ar putea însemna „Vesnicia“.

Nu este usor de aratat doar în cîteva cuvinte ce înseamna Timpul pentru omul nereligios al societatilor moderne. Nu intentionam sa abordam filozofiile moderne ale Timpului si nici unele concepte pe care stiinta contemporana le foloseste pentru propriile sale cercetari. Scopul nostru nu este de a compara sisteme ori filozofii, ci comportamente existentiale. Or, ceea ce se poate observa la un om nereligios este ca si el cunoaste o anumita discontinuitate si eterogenitate a Timpului. Si pentru el exista, în afara de timpul mai curînd monoton al muncii, un timp al petrecerilor si al spectacolelor, un timp „festiv“. Si el traieste dupa ritmuri temporale variate si cunoaste timpuri cu intensitate variabila: cînd asculta muzica preferata sau cînd, îndragostit, asteapta sau întîlneste persoana

iubita, traieste, evident, într-un alt ritm temporal decît atunci cînd munceste sau se plictiseste.

O deosebire esentiala exista însa fata de omul religios: acesta cunoaste intervale „sacre“, care nu iau parte la durata temporala ce le preceda si le urmeaza, care au o alta structura si o alta „origine“, pentru ca este un Timp primordial, sanctificat de zei si putînd fi adus în prezent prin sarbatoare. Pentru un om nereligios, Timpul nu poate reprezenta nici ruptura, nici „mister“: el alcatuieste dimensiunea existentiala cea mai profunda a omului si este legat de propria sa existenta, avînd asadar un început si un sfîrsit, care este moartea, disparitia existentei. Oricît de numeroase ar fi ritmurile temporale pe care le urmeaza si oricît de deosebite ar fi intensitatile acestor ritmuri, omul nereligios stie ca este vorba mereu de o experienta umana în care nu poate interveni nici o prezenta divina.

Dimpotriva, pentru omul religios, durata temporala profana poate fi periodic „oprita“ prin introducerea, cu ajutorul riturilor, a unui Timp sacru, non–istoric (în sensul ca nu tine de prezentul istoric). Tot asa cum o biserica înseamna o ruptura de nivel în spatiul profan al unui oras modern, slujba religioasa care are loc înauntrul ei înseamna o ruptura în durata temporala profana: nu mai este prezent Timpul istoric actual, timpul trait, de pilda, pe strazile si în casele din jur, ci Timpul în care s–a desfasurat existenta istorica a lui Isus Cristos, Timpul sfintit prin predicile, patimile, moartea si învierea lui Cristos. Trebuie sa spunem totusi ca acest exemplu nu evidentiaza întru totul deosebirea dintre Timpul profan si Timpul sacru; în comparatie cu celelalte religii, crestinismul a reînnoit într–adevar experienta si conceptul de Timp liturgic, afirmînd istoricitatea persoanei lui Cristos. Pentru un credincios, liturghia se desfasoara într–un Timp istoric sfintit prin întruparea Fiului lui Dumnezeu. Timpul sacru, periodic reactualizat în religiile precrestine (mai ales în cele

arhaice) este un Timp mitic, un Timp primordial, care nu poate fi identificat cu trecutul istoric, un Timp originar, care s–a ivit „dintr–o data“, care nu era precedat de un alt Timp, pentru ca nici un Timp nu putea exista înainte de aparitia realitatii înfatisate de mit.

Ceea ce ne intereseaza înainte de toate este aceasta conceptie arhaica a Timpului mitic. Vom vedea în cele ce urmeaza care sînt deosebirile fata de iudaism si crestinism.

Templum-tempus

Cîteva elemente ne vor ajuta sa întelegem mai usor comportamentul omului religios fata de Timp. Trebuie sa amintim în primul rînd ca, în mai multe limbi ale populatiilor aborigene din America de Nord, termenul de „Lume“ (= Cosmos) este folosit si cu sensul de „An“. Iakutii spun „a trecut lumea“, întelegînd prin aceasta ca „s–a scurs un an“. La populatia yuki, „Anul“ este desemnat de cuvintele „Pamînt“ sau „Lume“; ca si iakutii, yuki spun, la trecerea anului, ca „a trecut Pamîntul“. Acesti termeni arata legatura de ordin religios dintre Lume si Timpul cosmic. Cosmosul este vazut ca o unitate vie care se naste, se dezvolta si se stinge în ultima zi a Anului, ca apoi sa renasca o data cu Anul Nou. Vom vedea ca aceasta renastere este de fapt o nastere, Cosmosul renascînd în fiecare An pentru ca Timpul începe, cu fiecare An Nou, ab initio.

Legatura cosmico–temporala este de ordin religios: Cosmosul poate fi omologat cu Timpul cosmic („Anul“), pentru ca este vorba în ambele cazuri de realitati sacre, de creatii divine. La unele populatii nord–americane, aceasta legatura cosmico–temporala este aratata de însasi structura edificiilor sacre. De vreme ce Templul este imaginea Lumii, el contine si un simbolism temporal. Este ceea ce se poate constata, de pilda, la triburile algonkin si sioux. Coliba sacra reprezinta în acest caz Universul, dar si Anul, pentru ca Anul este vazut ca un fel de

trecere prin cele patru puncte cardinale, re-prezentate de cele patru ferestre si de cele patru usi ale colibei. Indienii dakota obisnuiesc sa spuna ca „Anul este un cerc în jurul Lumii“, adica în jurul colibei sacre, care este o imago mundi.1

Gasim în India un exemplu si mai clar. Am vazut ca ridicarea unui altar înseamna repetarea cosmogoniei. Or, textele adauga ca „Anul este altarul focului“, explicînd totodata si simbolismul lui temporal: cele 360 de caramizi de împrejmuire corespund celor 360 de nopti ale anului, iar cele 360 de caramizi yajusmati celor 360 de zile (Satapatha Brahmaña, X, 5, IV, 10 si asa mai departe). Cu alte cuvinte, cu fiecare înaltare a unui altar al focului, nu numai ca se reface Lumea, ci „se cladeste Anul“: Timpul este re–creat, deci regenerat. Pe de alta parte, Anul este asimilat lui Prajapati, zeul cosmic; cu fiecare nou altar, Prajapati este înviat, adica sfintenia Lumii este întarita. Nu este vorba de Timpul profan, de simpla durata temporala, ci de sanctificarea Timpului cosmic. Înaltarea altarului focului are drept tel sanctificarea Lumii, adica integrarea sa într–un Timp sacru.

Gasim un simbolism temporal analog integrat în simbolismul cosmologic al Templului de la Ierusalim. Dupa Flavius Josephus (Ant. Jud., III, VII, 7), cele douasprezece pîini care se aflau pe masa re-prezentau cele douasprezece luni ale Anului, iar candelabrul cu saptezeci de brate reprezenta decanii (adica împartirea zodiacala a celor sapte planete în cîte zece parti). Templul era o imago mundi: gasindu–se în „Centrul Lumii“, la Ierusalim, el sanctifica nu numai întreg Cosmosul, ci si „viata“ cosmica, adica Timpul.

Primul care a explicat înrudirea etimologica dintre templum si tempus este Hermann Usener, care a interpretat cei doi termeni cu ajutorul notiunii de intersectare („Schneidung, Kreuzung“)2. Cercetarile ulterioare au adus precizari în legatura cu aceasta

descoperire: „Templum se refera la aspectul spatial, iar tempus la aspectul temporal al miscarii orizontului în spatiu si în timp.“3

Toate aceste lucruri par sa aiba o semnificatie profunda, si anume ca pentru omul religios al culturilor arhaice Lumea se reînnoieste în fiecare an sau, cu alte cuvinte, îsi regaseste cu fiecare început de an „sfintenia“ originara, cu care se nascuse din mîinile Creatorului. Acest simbolism este vadit în structura arhitectonica a sanctuarelor. Templul fiind locul sfînt prin excelenta si totodata imaginea Lumii, el sanctifica întregul Cosmos si în acelasi timp viata cosmica. Or, aceasta viata cosmica era închipuita ca un soi de traiectorie circulara, identificîndu-se cu Anul. Anul era ca un cerc închis: avea un început si un sfîrsit, dar si posibilitatea de a „renaste“ în chip de An Nou. Fiecare An Nou aducea un Timp „nou“, „curat“ si „sfînt“, adica un timp care nu fusese înca folosit si uzat.

Timpul însa renastea, reîncepea, pentru ca Lumea era creata din nou la începutul fiecarui An. Am vazut în capitolele precedente cît de important este mitul cosmogonic ca model exemplar al oricarui tip de creatie sau de constructie. Cosmogonia înseamna si creare a Timpului, ba mai mult: cosmogonia fiind arhetipul oricarei „creatii“, Timpul cosmic pe care cosmogonia îl face sa tîsneasca este modelul exemplar al tuturor celorlalte feluri de timp, adica al Timpurilor proprii diverselor categorii de fapturi care exista pe lume. Altfel spus, pentru omul religios al culturilor arhaice, orice creatie, orice existenta începe în Timp: înainte ca un lucru sa existe nu poate exista nici timpul acestui lucru. Înainte sa apara Cosmosul nu exista timp cosmic. Înainte de aparitia unei anumite specii vegetale, timpul de care ea are nevoie astazi sa creasca, sa rodeasca si sa moara nu exista. Orice creatie este deci imaginata ca avînd loc la începutul Timpului, in principio. Timpul tîsneste o data cu prima aparitie a unei

noi categorii de realitati existente. Mitul joaca, asadar, un rol atît de important pentru ca arata cum anume si–a facut aparitia o realitate.

Repetarea anuala a cosmogoniei

Mitul cosmogonic arata cum s–a ivit Cosmosul. În Babilon, în timpul ceremoniei akîtu, care se desfasura în ultimele zile ale anului si în primele zile ale Anului Nou, era recitat solemn „Poemul Creatiei“, Enuma elish. Aceasta recitare rituala actualiza lupta dintre Marduk si monstrul marin Tiamat, care avusese loc ab origine si care pusese capat Haosului prin victoria finala a zeului. Marduk faurise Cosmosul din trupul ciopîrtit al lui Tiamat, iar pe om din sîngele demonului Kingu, principalul aliat al lui Tiamat. Ca aceasta comemorare a Creatiei este într–adevar o reactualizare a actului cosmogonic ne–o dovedesc atît ritualurile, cît si formulele rostite în cursul ceremoniei.

Lupta dintre Tiamat si Marduk era redata printr–o confruntare între doua grupuri de personaje; regasim acelasi ceremonial la hititi, tot în cadrul scenariului dramatic prilejuit de Anul Nou, la egipteni si în tinutul Ras Shamra. Lupta dintre cele doua grupuri de personaje repeta trecerea de la Haos la Cosmos, actualizînd cosmogonia. Evenimentul mitic redevenea prezent. „Sa–l învinga mereu pe Tiamat si sa–i grabeasca sfîrsitul!“, striga conducatorul ceremonialului. Lupta, victoria si Creatia aveau loc chiar în aceasta clipa, hic et nunc.

Deoarece Anul Nou este o reactualizare a cosmogoniei, el implica reluarea Timpului de la începuturile sale, adica refacerea Timpului primordial, a Timpului „pur“, cel care exista în momentul Creatiei. Anul Nou era asadar un prilej pentru „curatirea“ de pacate si alungarea demonilor sau macar a unui tap ispasitor. Nu este vorba doar de sfîrsitul efectiv al unui anumit interval de timp si de începutul unui alt interval (cum îsi imagineaza, de pilda, un om modern), ci si de abolirea anului trecut si a timpului scurs. Acesta este de altfel

sensul purificarilor rituale: o ardere, o anulare a pacatelor si a greselilor individului si ale comunitatii în ansamblu, si nu doar o simpla „purificare“.

Naurôz — Anul Nou persan — aminteste de ziua în care a avut loc Crearea Lumii si a omului. În ziua de Naurôz avea loc „înnoirea Creatiei“, cum spunea istoricul arab Albîruni. Regele rostea: „Iata o noua zi, dintr–o noua luna a unui nou an: trebuie sa înnoim ceea ce timpul a învechit.“ Timpul învechise fiinta omeneasca, societatea, Cosmosul, si acest Timp distrugator era Timpul profan, durata propriu–zisa: trebuia abolit, pentru a reveni la momentul mitic în care lumea începuse sa existe, scaldata într–un Timp „pur“, „puternic“ si sacru. Timpul profan scurs era abolit cu ajutorul riturilor care închipuiau un fel de „sfîrsit al lumii“. Stingerea focurilor, întoarcerea sufletelor mortilor, confuzia sociala de tipul Saturnaliilor, licenta erotica, orgiile si altele simbolizau întoarcerea Cosmosului în Haos. În ultima zi a anului, Universul se topea în Apele primordiale. Monstrul marin Tiamat, simbol al întunericului, al amorfului, al non–manifestatului, învia si devenea iarasi amenintator. Lumea care existase de–a lungul unui an întreg disparea cu adevarat. Deoarece Tiamat era din nou acolo, Cosmosul era anulat, iar Marduk era nevoit sa–l creeze din nou, dupa ce–l înviase înca o data pe Tiamat.4

Iata care era semnificatia acestei întoarceri periodice a lumii într–o modalitate haotica: toate „pacatele“ de peste an, tot ceea ce Timpul pîngarise si învechise, era nimicit în sensul fizic al termenului. Participînd în chip simbolic la nimicirea si la re–crearea Lumii, omul era si el creat din nou si renastea, pentru ca începea o existenta noua. Cu fiecare An Nou, omul se simtea mai liber si mai curat, pentru ca scapase de povara greselilor si pacatelor sale. Se întorcea în Timpul mitic al Creatiei, un Timp sacru si „puternic“: sacru pentru ca era transfigurat de prezenta zeilor, „puternic“ pentru

ca era Timpul celei mai uriase creatii cunoscute vreodata, aceea a Universului. Omul era din nou, în mod simbolic, contemporan cu cosmogonia si lua parte la Facerea Lumii. În Orientul Apropiat, participa chiar, în timpuri stravechi, la aceasta creatie (cf. cele doua grupuri antagoniste care îi reprezinta pe Zeu si pe Monstrul marin).

Nu este greu de înteles de ce omul religios era urmarit de amintirea acestui Timp mitic, si de ce se straduia periodic sa se întoarca la el: in illo tempore, zeii ajunsesera la apogeul puterii. Cosmogonia este manifestarea divina suprema, gestul exemplar de putere, de îndestulare, de creativitate. Omul religios este însetat de real si încearca prin toate mijloacele care îi stau la îndemîna sa se aseze la izvorul realitatii primordiale, cînd lumea era in statu nascendi.

Regenerarea prin întoarcerea la Timpul originar

Toate aceste lucruri s–ar cuveni dezvoltate, dar nu putem deocamdata mentiona decît doua elemente esentiale, si anumea: 10 prin repetarea anuala a cosmogoniei, Timpul era regenerat, reîncepea ca Timp sacru, deoarece coincidea cu acel illud tempus cînd Lumea începuse sa existe; 20 participînd în mod ritual la „sfîrsitul Lumii“ si la „re–crearea“ ei, omul devenea contemporan cu illud tempus, deci se nastea din nou, îsi relua existenta de la capat cu rezerva de forte vitale intacta, asa cum era ea în clipa cînd venise pe lume.

Cele doua elemente sînt importante pentru ca ne dezvaluie secretul comportamentului omului religios fata de Timp. Timpul sacru si puternic fiind Timpul originii, clipa desavîrsita în care s–a faurit o realitate si în care aceasta realitate s–a manifestat pe deplin, pentru prima oara, omul se va stradui periodic ca ajunga din nou în acest Timp originar. Pe aceasta reactualizare rituala a lui illud tempus al primei epifanii a unei realitati se bazeaza toate calendarele sacre:

sarbatoarea nu este „comemorarea“ unui eveniment mitic (si deci religios), ci reactualizarea acestuia.

Timpul originii este prin excelenta Timpul cosmogoniei, clipa în care a aparut realitatea cea mai cuprinzatoare, adica Lumea. Cum am putut vedea în capitolul precedent, cosmogonia slujeste asadar drept model exemplar pentru orice „creatie“, orice fel de „facere“. Din acelasi motiv, Timpul cosmogonic slujeste drept model tuturor Timpurilor sacre; pentru ca, daca Timpul sacru este acela în care s–au manifestat si au creat zeii, este limpede ca Facerea Lumii este manifestarea divina cea mai cuprinzatoare si mai mareata.

Omul religios reactualizeaza deci cosmogonia nu numai de fiecare data cînd „faureste“ ceva („lumea lui proprie“ – teritoriul locuit – sau o cetate, o casa etc.), ci si atunci cînd vrea sa asigure o domnie fericita unui nou Suveran sau cînd trebuie sa salveze recoltele amenintate, sa poarte cu succes un razboi ori sa faca o calatorie pe mare. Recitarea rituala a mitului cosmogonic joaca un rol important mai ales în vindecari, care au drept scop regenera-rea fiintei omenesti. În insulele Fidji, ceremonialul instalarii unui nou suveran poarta numele de „Facerea Lumii“, iar acest ceremonial se repeta si pentru salvarea recoltelor amenintate. Cea mai larga aplicatie rituala a mitului cosmogonic se întîlneste probabil în Polinezia. Vorbele pe care Io le rostise in illo tempore pentru a crea Lumea au devenit formule rituale. Oamenii le repeta cu felurite prilejuri: pentru fecundarea unui pîntece sterp, pentru vindecarea bolilor, atît ale mintii, cît si ale trupului, la pregatirile de razboi, dar si în ceasul mortii ori pentru stimularea inspiratiei poetice.5

Mitul cosmogonic este, asadar, pentru polinezieni modelul arhetipal al tuturor „creatiilor“, oricare ar fi planul desfasurarii lor: biologic, psihologic, spiritual. Deoarece recitarea rituala a mitului cosmogonic implica reactualizarea acestui eveniment primordial, cel

pentru care este recitat mitul este proiectat în chip magic la „începuturile Lumii“ si devine contemporan cu cosmogonia. Acesta se întoarce la Timpul originii, în scopul terapeutic de a–si relua existenta de la capat, de a se naste înca o data. Conceptia subiacenta acestor rituri de vindecare ar fi ca Viata nu poate fi reparata, ci doar re–creata prin repetarea simbolica a cosmogoniei, deoarece cosmogonia este modelul exemplar al oricarei creatii.

Putem întelege si mai bine functia regeneratoare a întoarcerii la Timpul originii daca cercetam mai în amanunt terapeutica arhaica, ca de pilda cea a populatiei tibeto–birmane nakhi, din sud–vestul Chinei (provincia Yunnan). Ritualul de vindecare consta de fapt în recitarea solemna a mitului Facerii Lumii, urmat de miturile originii bolilor (provocate de mînia Serpilor) si de aparitia primului saman–vindecator care le aduce oamenilor leacurile trebuincioase. Aproape toate ritualurile se refera la începuturi, la Timpul mitic cînd Lumea înca nu exista: „La început, pe cînd cerul, soarele, luna, stelele, planetele si pamîntul înca nu se ivisera, pe cînd nu era înca nimic etc.“ Urmeaza apoi cosmogonia si aparitia serpilor: „În vremea cînd s–a ivit cerul, cînd s–au raspîndit soarele, luna, stelele si planetele si pamîntul; cînd s–au nascut muntii, vaile, copacii si stîncile, tot atunci s–au aratat serpii naga si dragonii etc.“ Se vorbeste apoi de aparitia primului vindecator si a leacurilor, cu precizarea: „Trebuie aratat de unde vine leacul, altfel nu se poate vorbi despre el.“6

Se cuvine adaugat, în legatura cu aceste rostiri magice cu scop medical, ca mitul originii leacurilor face întotdeauna parte din mitul cosmogonic. În terapeuticile primitive si traditionale, un leac nu este bun decît atunci cînd originea lui este amintita în fata bolnavului. Un mare numar de incantatii din Orientul Apropiat si din Europa cuprind povestea bolii ori a demonului care a provocat–o si vorbesc despre momentul mitic în care o divinitate sau un sfînt a izbutit sa

stîrpeasca raul.7 Eficacitatea terapeutica a incantatiei consta în faptul ca aceasta, rostita ritual, reactualizeaza Timpul mitic al „originii“, atît al originii Lumii, cît si al originii bolii si a tratamentului.

Timpul „festiv“ si structura sarbatorilor

Timpul originii unei realitati, adica Timpul întemeiat de prima sa aparitie, are o valoare si o functie exemplare; din acest motiv, omul se straduieste sa–l reactualizeze periodic, cu ajutorul unor ritualuri adecvate. Însa „prima manifestare“ a unei realitati echivaleaza cu crearea sa de catre Fiinte divine sau semi–divine: regasirea Timpului originii implica asadar repetarea rituala a actului creator al zeilor. Reactualizarea periodica a actelor creatoare înfaptuite de catre Fiintele divine in illo tempore alcatuieste calendarul sacru, totalitatea sarbatorilor. O sarbatoare se desfasoara întotdeauna în Timpul originii. Si tocmai regasirea acestui Timp originar, sacru, deosebeste comportamentul uman din timpul sarbatorii de cel de dinainte ori de dupa sarbatoare. În numeroase cazuri, ceea ce se petrece în timpul sarbatorilor nu se deosebeste cu nimic de ceea ce se întîmpla în zilele obisnuite, însa omul religios este încredintat ca traieste într–un alt Timp, ca a izbutit sa se întoarca în acel illud tempus mitic.

Cu prilejul ceremoniilor totemice anuale intichiuma, australienii arunta reiau itinerariul urmat de Stramosul mitic al tribului din epoca altcheringa („vremea visului“). Se opresc în nenumaratele locuri unde s–a oprit Stramosul si fac aceleasi gesturi pe care le facuse acesta, in illo tempore. Pe durata întregii ceremonii postesc, nu poarta arme si se feresc de orice contact cu femeile sau cu membrii altor clanuri. Sînt cu totul cufundati în „vremea visului“.8

Sarbatorile care au loc la fiecare an în insula Tikopia, din arhipelagul polinezian, reproduc „lucrarile zeilor“, actele prin care

zeii, în Timpurile mitice, au alcatuit Lumea asa cum este ea în zilele noastre.9 Timpul „festiv“, în care se traieste pe durata ceremoniilor, se caracterizeaza prin anumite interdictii (tabuuri): zgomotul, jocurile, dansurile sînt cu desavîrsire oprite. Trecerea de la Timpul profan la Timpul sacru este marcata ritual de ruperea unui bat în doua. Numeroasele ceremonii care alcatuiesc sarbatorile periodice si care nu fac decît sa repete gesturile exemplare ale zeilor nu se deosebesc, în aparenta, de activitatile firesti: este vorba de repararea rituala a barcilor, de rituri legate de cultivarea plantelor comestibile (yam, taro si altele), de refacerea sanctuarelor. În realitate, toate aceste activitati ceremoniale se deosebesc de aceleasi munci facute în zilele obisnuite prin faptul ca ele nu privesc decît anumite obiecte, care sînt într–un fel arhetipurile categoriilor respective, si prin aceea ca se desfasoara într–o atmosfera impregnata de sacru. Într–adevar, indigenii sînt constienti ca reproduc în cele mai mici amanunte actele exemplare ale zeilor, asa cum acestia le înfaptuisera in illo tempore.

Astfel, omul religios devine periodic contemporan cu zeii, în masura în care reactualizeaza Timpul primordial în care s–au înfaptuit lucrarile divine. La nivelul civilizatiilor „primitive“, tot ceea ce face omul are un model transuman; chiar si în afara Timpului „festiv“, gesturile sale urmeaza modelele exemplare hotarîte de zei si de Stramosii mitici. Aceasta imitatie poate însa deveni din ce în ce mai putin corecta; modelul risca sa fie deformat sau chiar uitat. Reactualizarile periodice ale gesturilor divine, sarbatorile religioase au drept scop sa–i învete pe oameni modelele sacre. Repararea rituala a barcilor sau cultivarea rituala a plantelor (yam, de pilda) nu mai seamana cu aceleasi munci desfasurate în afara perioadelor sacre. Ele sînt mai exacte, mai apropiate de modelele divine, si sînt în acelasi timp rituale, fiind calauzite de o intentie religioasa. Ceremonialul repararii unei barci nu are nici o legatura cu faptul ca barca trebuie

reparata, ci arata ca, în vremurile mitice, zeii le–au aratat oamenilor cum anume se repara barcile. Nu mai este vorba de o operatie empirica, ci de un act religios, de o imitatio dei. Lucrul care trebuie reparat nu este doar unul dintre cele care alcatuiesc numeroasa categorie a „barcilor“, ci un arhetip mitic: barca de care zeii s–au folosit „in illo tempore“. Timpul în care are loc repararea rituala a barcilor aminteste de Timpul primordial, adica Timpul în care lucrau zeii.

Exemplul pe care l–am analizat nu se poate aplica la toate tipurile de sarbatori periodice. Ceea ce ne intereseaza nu este morfologia sarbatorii, ci structura Timpului sacru actualizat prin sarbatori. Se poate spune ca Timpul sacru este mereu acelasi, alcatuind „un sir de eternitati“ (Hubert si Mauss). Oricît de complexa ar fi o sarbatoare religioasa, ea reproduce întotdeauna un eveniment sacru care a avut loc ab origine si care este readus în prezent în chip ritual. Participantii devin contemporani cu evenimentul mitic sau, altfel spus, „ies“ din timpul lor istoric, adica din Timpul alcatuit din totalitatea evenimentelor profane, personale si interpersonale, pentru a ajunge la Timpul primordial, care este mereu acelasi si care apartine Eternitatii. Omul religios ajunge periodic în Timpul mitic si sacru, la Timpul originii, care „nu se scurge“, pentru ca nu ia parte la durata temporala profana, fiind alcatuit dintr–un prezent etern, recuperabil la nesfîrsit.

Omul religios simte nevoia sa se cufunde perio-dic în acest Timp sacru si indestructibil, fiind încredintat ca acesta determina celalalt timp, obisnuit, durata profana în care se desfasoara orice existenta omeneasca. Prezentul etern al evenimentului mitic determina durata profana a evenimentelor istorice. Ca sa dam un singur exemplu, hierogamia divina, care a avut loc in illo tempore, a îngaduit unirea sexuala, omeneasca. Unirea dintre zeu si zeita se petrece într–o clipa atemporala, într–un prezent vesnic; unirea sexuala dintre oameni, cînd

nu este rituala, se desfasoara în durata, în Timpul profan. Timpul sacru, mitic, întemeiaza si Timpul existential, istoric, slujindu–i acestuia drept model exemplar. Altfel spus, totul exista datorita fiintelor divine ori semidivine. „Originea“ realitatilor si a Vietii însesi este religioasa. Planta yam poate fi cultivata si consumata în chip „obisnuit“ pentru ca este cultivata si consumata periodic în chip ritual. Iar aceste ritualuri pot fi îndeplinite pentru ca zeii le–au dezvaluit in illo tempore, creînd omul si planta yam si aratîndu–le oamenilor cum anume aceasta planta comestibila poate fi cultivata si consumata.

Dimensiunea sacra a Vietii se regaseste din plin în sarbatoare, cînd se experimenteaza sfintenia existentei omenesti ca lucrare a zeilor. În restul timpului, omul poate oricînd uita ceea ce este fundamental, si anume ca existenta nu este „data“ de catre ceea ce modernii numesc „Natura“, ci este o creatie a Celorlalti, adica zeii sau Fiintele semidivine. În schimb, sarbatorile redau dimensiunea sacra a existentei, amintind cum anume zeii sau Stramosii mitici au facut omul si i–au împartasit comportamentele sociale si muncile practice.

Dintr–un anumit punct de vedere, aceasta „iesire“ periodica din Timpul istoric, si mai ales consecintele ei pentru existenta globala a omului religios, ar putea aduce cu o respingere a libertatii creatoare. Este vorba de fapt de o vesnica întoarcere in illo tempore, într–un trecut care este „mitic“ si nu are nimic istoric. S–ar putea conchide ca aceasta eterna repetare a gesturilor exemplare dezvaluite de zei ab origine împiedica orice progres uman si para-lizeaza orice elan creator. Concluzia este justificata, dar numai în parte, deoarece omul religios, chiar si cel mai „primitiv“, nu se împotriveste progresului, în principiu, ci îl accepta, atribuindu–i însa o origine si o dimensiune divine. Tot ceea ce, din perspectiva moderna, ni s–ar parea aducator de „progres“ (de orice fel – social, cultural, tehnic si asa

mai departe) în comparatie cu o situatie anterioara, a fost asumat de catre societatile primitive în decursul lungii lor istorii, ca un sir de revelatii divine. Deocamdata nu intereseaza acest aspect al problemei. Importanta este întelegerea semnificatiei religioase a repetarii gesturilor divine. Pare destul de limpede ca, simtind nevoia sa reproduca la nesfîrsit aceleasi gesturi exemplare, omul religios doreste si încearca sa traiasca în preajma zeilor.

Omul – contemporan periodic cu zeii

Capitolul precedent, privitor la simbolismul cosmologic al oraselor, templelor si caselor, ne–a aratat ca acesta se leaga de ideea unui „Centru al Lumii". Experienta religioasa cuprinsa în simbolismul Centrului ar putea fi urmatoarea: omul doreste sa se aseze într–un spatiu „deschis catre înalt, aflat în comunicare cu lumea divina". Asezarea în preajma unui „Centru al Lumii" nu înseamna altceva decît asezarea în preajma zeilor.

Regasim aceeasi dorinta de apropiere de zei daca analizam semnificatia sarbatorilor religioase. Cel ce se cufunda în Timpul sacru de origine devine „contemporan cu zeii", deci traieste în preajma lor, chiar daca aceasta prezenta este tainica, în sensul ca nu este întotdeauna vizibila. Intentionalitatea descifrata în experienta Spatiului si a Timpului sacru dezvaluie dorinta de întoarcere la o stare primordiala, cînd zeii si Stramosii mitici erau prezenti, fiind pe cale de a crea Lumea, ori de a o orîndui, ori de a le arata oamenilor temeiurile civilizatiei. Aceasta „stare primordiala" nu este de ordin istoric si nu poate fi calculata cronologic; este vorba de o anterioritate mitica, de Timpul „originii", de ceea ce s–a petrecut „la începuturi", in principio.

Or, „la începuturi", Fiintele divine sau semidivine îsi faceau lucrarea pe Pamînt. Nostalgia „originilor" este asadar de natura

religioasa. Omul doreste sa regaseasca prezenta activa a zeilor, doreste sa traiasca în Lumea proaspata, curata si „puternica", asa cum a iesit ea din mîinile Creatorului. Nostalgia perfectiunii începuturilor explica în mare parte întoarcerea periodica in illo tempore. S–ar putea spune, în termeni crestini, ca este vorba de o „nostalgie a Paradisului", cu toate ca, la nivelul culturilor primitive, contextul religios si ideologic este cu totul altul decît cel al iudeo–crestinismului. Însa Timpul mitic pe care omul se straduieste sa–l reactualizeze periodic este un Timp sanctificat de prezenta divina, si putem spune ca dorinta lui de a se afla în prezenta zeilor si într–o lume desavîrsita (pentru ca abia a luat nastere) corespunde nostalgiei starii paradiziace.

Aceasta dorinta a omului religios de a se întoarce periodic înapoi, stradania lui de a retrai o situatie mitica, cea de la începuturi, ar putea parea nefiresti si umilitoare în conceptia moderna. Aceasta nostalgie duce inevitabil la repetarea neîncetata a unui numar limitat de gesturi si de comportamente. Se poate spune chiar, pîna la un anumit punct, ca omul religios, mai ales cel din societatile „primitive", este prin excelenta un om paralizat de mitul eternei reîntoarceri. Un psiholog din zilele noastre ar încerca sa descifreze într–un asemenea comportament spaima în fata noului, refuzul de a asuma responsabilitatea unei existente autentice si istorice, nostalgia unei stari „paradiziace", tocmai pentru ca era embrionara si nu se desprinsese cu totul de Natura.

Subiectul este mult prea complex pentru a putea fi abordat aici si depaseste de altfel sfera preocuparilor noastre, pentru ca pune problema opozitiei dintre omul modern si cel premodern. Trebuie totusi sa subliniem ca omul religios al societatilor primitive nu refuza nicidecum sa–si asume responsabilitatea unei existente autentice. Dimpotriva, dupa cum am vazut si cum vom mai avea prilejul sa

constatam, el îsi asuma cu mult curaj responsabilitati enorme, cum ar fi de pilda participarea la crearea Cosmosului, la crearea propriei lumi, asigurarea vietii plantelor si animalelor si altele. Este vorba însa de un alt fel de responsabilitate decît cele pe care le socotim ca fiind singurele autentice si valabile. Este o responsabilitate pe plan cosmic, spre deosebire de cele de ordin moral, social sau istoric, singurele pe care le cunosc civilizatiile moderne. Din perspectiva existentei profane, omul nu–si recunoaste alta responsabilitate în afara de aceea fata de sine însusi si fata de societate. Pentru el, Universul nu alcatuieste de fapt un Cosmos, o unitate vie si articulata, ci este pur si simplu totalitatea rezervelor materiale si a energiilor fizice ale planetei, iar grija de capetenie a omului modern este de a nu epuiza cumva resursele economice ale globului. Din punct de vedere existential însa, „primitivul“ se situeaza întotdeauna într–un context cosmic. Experienta lui personala nu este lipsita nici de autenticitate, nici de profunzime, însa ea pare pentru omul modern lipsita de autenticitate sau copilareasca, pentru ca este exprimata într–un limbaj cu care nu sîntem obisnuiti.

Ca sa revenim la ceea ce spuneam mai înainte, nu sîntem îndreptatiti sa vedem în întoarcerea periodica în Timpul sacru al originii o respingere a lumii reale si o evadare în vis si imaginar. Dimpotriva, si aici gasim obsesia ontologica, aceasta trasatura esentiala a omului societatilor primitive si arhaice. Pentru ca, de fapt, dorinta de întoarcere la Timpul originii înseamna deopotriva dorinta de a regasi prezenta zeilor si Lumea puternica, proaspata si curata, asa cum era ea in illo tempore. Aceasta înseamna o sete de sacru si în acelasi timp o nostalgie a Fiintei. Pe plan existential, experienta consta în certitudinea de a putea reîncepe viata, periodic, cu maximum de „sanse“. Viziunea optimista asupra existentei este însotita de o adeziune totala la Fiinta. Prin toate comportamentele

sale, omul religios arata ca nu crede decît în Fiinta, ca participarea sa la Fiinta este asigurata de revelatia primordiala, al carei paznic este. Miturile reprezinta totalitatea acestor revelatii primordiale.

Mit = Model exemplar

Mitul relateaza o întîmplare sacra, adica un eveniment primordial care s–a petrecut la începuturile Timpului, ab initio.10 Relatarea unei întîmplari sacre echivaleaza însa cu dezvaluirea unui mister, pentru ca personajele mitului nu sînt fiinte umane, ci zei sau Eroi civilizatori, asa ca gestele lor sînt asemenea unor taine, pe care omul nu le–ar fi putut cunoaste daca nu i–ar fi fost dezvaluite. Mitul este deci povestea a ceea ce s–a petrecut in illo tempore, relatarea a ceea ce zeii sau fiintele divine au facut la începuturile Timpului; „a povesti" un mit înseamna a spune ceea ce s–a petrecut ab origine. O data „spus", adica „dezvaluit", mitul devine adevar apodictic, temei al adevarului absolut. „Asa este pentru ca se spune ca asa este", afirma eschimosii netsilik pentru a dovedi temeinicia istoriei lor sacre si a traditiilor lor religioase. Mitul consemneaza aparitia unei noi „situatii" cosmice sau a unui eveniment primordial, fiind asadar, întotdeauna, relatarea unei „creatii": mitul spune cum anume s–a facut un lucru, cum a început sa fie. Iata de ce mitul este legat de ontologie, pentru ca nu vorbeste decît de realitati, de ceea ce s–a petrecut cu adevarat, de ceea ce s–a manifestat din plin.

Este vorba, fara îndoiala, de realitati sacre, pentru ca sacrul este realul prin excelenta. Nimic din ceea ce tine de sfera profanului nu ia parte la Fiinta, pentru ca profanul nu a fost întemeiat ontologic de mit, nu are un model exemplar. Cum vom putea constata în cele ce urmeaza, munca agricola este un rit dezvaluit de zei sau de Eroii civilizatori, fiind asadar un act real si totodata semnificativ. Într–o societate desacralizata, munca agricola este un act profan, justificat

doar de profitul economic. Pamîntul este lucrat pentru a da foloase, hrana si cîstig. Golita de simbolismul religios, munca agricola devine „opaca“ si istovitoare, nu are nici o semnificatie si nu îngaduie nici o „deschidere“ catre universal, catre lumea spirituala.

Nici un zeu, nici un Erou civilizator n–a dezvaluit vreodata un act profan. Tot ceea ce au facut zeii sau Stramosii, deci tot ceea ce istorisesc miturile despre activitatea lor creatoare, tine de sfera sacrului, deci ia parte la Fiinta. În schimb, ceea ce oamenii fac din proprie initiativa, fara a urma un model mitic, tine de profan, fiind asadar un lucru zadarnic si iluzoriu, prin urmare ireal. Cu cît omul este mai religios, cu atît are la îndemîna mai multe modele exemplare pentru comportamentele si actiunile sale. De asemenea, cu cît omul este mai religios, cu atît este mai integrat în real, riscînd mai putin sa se risipeasca în fapte neexemplare, „subiective“ — în cele din urma aberante.

Exista un aspect al mitului care se cuvine subliniat: mitul înfatiseaza sacralitatea absoluta, pentru ca relateaza activitatea creatoare a zeilor, dezvaluie sacralitatea lucrarii lor. Altfel spus, mitul înfatiseaza izbucnirile diverse si adesea dramatice ale sacrului în lume. Din acest motiv, la multi primitivi, miturile nu pot fi rostite oricum si oricînd, ci doar în cursul anotimpurilor mai bogate sub aspect ritual (toamna, iarna) sau între ceremoniile religioase, deci într–un ragaz de timp sacru. Lumea este întemeiata de fapt prin izbucnirea sacrului, istorisita de mit. Fiecare mit arata cum anume o realitate a ajuns sa existe, fie ca este vorba de realitatea totala, Cosmosul, ori de o parte a acesteia — o insula, o specie vegetala, o institutie umana. Cînd se arata cum anume au ajuns lucrurile sa existe, se ofera si o explicatie a acestei existente, precum si un raspuns, indirect, la o alta întrebare: de ce exista aceste lucruri? Acest „de ce“ este întotdeauna legat de „cum“, pentru ca atunci cînd se arata cum

a luat nastere un lucru, se înfatiseaza si izbucnirea în Lume a sacrului, cauza ultima a oricarei existente reale.

Pe de alta parte, fiind o lucrare divina, deci o izbucnire a sacrului, orice creatie este în acelasi timp o izbucnire de energie creatoare în Lume. Orice creatie este rodul unui preaplin. Zeii creeaza dintr–un exces de putere, dintr–o energie nestavalita. Creatia este rodul unui prisos de substanta ontologica. Din acest motiv, mitul care povesteste aceasta ontofanie sacra, aceasta manifestare victorioasa a preaplinului fiintei, devine modelul exemplar al tuturor activitatilor omenesti: doar el poate dezvalui ceea ce este real, supraabundent, eficient. „Trebuie sa facem ceea ce au facut zeii la început", spune un text indian (Satapatha Brahmaña, VII, 2, I, 4). „Asa au facut zeii, asa fac oamenii", adauga Taittriya Brahmaña (I, 5, IX, 4). Cea mai importanta functie a mitului este deci de a „fixa" modelele exemplare ale tuturor riturilor si ale tuturor activitatilor omenesti semnificative: hrana, sexualitate, munca, educatie etc. Comportîndu–se ca fiinta umana pe deplin responsabila, omul imita gesturile exemplare ale zeilor, le repeta actiunile, fie ca este vorba de o simpla functie fiziologica, precum alimentatia, ori de o activitate sociala, economica, culturala, militara si asa mai departe.

Numeroase mituri din Noua Guinee vorbesc despre lungi calatorii pe mare, oferind astfel „modele pentru navigatorii actuali", dar si pentru orice alta activitate, „fie ca este vorba de dragoste, de razboi, de pescuit, de aducere a ploii sau de orice altceva… Povestirea ofera precedente pentru diferitele momente ale constructiei unei corabii, pentru tabuurile sexuale pe care le implica si asa mai departe". Capitanul care porneste pe mare îl întruchipeaza pe eroul mitic Aori. „Poarta îmbracamintea pe care o purta Aori, potrivit mitului; ca si Aori, are chipul înnegrit, iar în plete, un love asemanator cu acela pe care Aori l–a smuls de pe fruntea lui Iviri. Dantuieste la poalele

muntelui si–si întinde bratele tot asa cum Aori îsi întindea aripile… Un pescar mi–a spus ca, atunci cînd se pregatea sa prinda pesti (cu arcul), se credea Kivavia. Nu cerea mila si ajutorul eroului mitic, ci se identifica de–a dreptul cu acesta.“11

Acest simbolism al precedentelor mitice se regaseste si în alte culturi primitive. J. P. Harrington scrie, cu privire la tribul karuk din California: „Tot ceea ce facea indianul karuk urma întocmai pilda a ceea ce facusera ikxareyavii în timpurile mitice. Acesti ikxareyavi locuiau în America înaintea sosirii indienilor. Nestiind cum sa redea acest cuvînt, indienii karuk din zilele noastre propun termeni ca «printi», «conducatori», «îngeri»… N–au ramas alaturi de ei decît atît cît a fost nevoie ca sa–i învete toate obiceiurile, spunîndu–le de fiecare data celor din tribul karuk: «Iata cum ar face oamenii.» Faptele si vorbele lor sînt si astazi pomenite în formulele magice ale indienilor karuk.“12

Aceasta repetare fidela a modelelor divine are un dublu rezultat: pe de o parte, imitîndu–i pe zei, omul se mentine în sacru si, prin urmare, în realitate; pe de alta parte, datorita reactualizarii neîntrerupte a gesturilor divine exemplare, lumea este sanctificata. Comportarea religioasa a oamenilor contribuie la mentinerea sfinteniei lumii.

Reactualizarea miturilor

Se cuvine sa amintim aici ca omul religios îsi asuma o umanitate al carei model este transuman, transcendent. El nu se recunoaste ca fiind cu adevarat om decît în masura în care imita zeii, Eroii civilizatori ori Stramosii mitici. Altfel spus, omul religios se doreste altfel decît este pe planul experientei sale profane. Omul religios nu este dat, el se faureste pe sine, apropiindu–se de modelele divine, care sînt pastrate de mituri, de istoria gestelor divine. Prin urmare, omul

religios se socoteste si el faurit de Istorie asemenea omului profan, cu deosebirea ca singura Istorie care îl intereseaza este Istoria sacra dezvaluita de mituri, adica Istoria zeilor, în vreme ce omul profan se vrea constituit doar de Istoria umana, adica tocmai de totalitatea faptelor care nu prezinta pentru omul religios nici cel mai mic interes, pentru ca este lipsita de modele divine. Trebuie spus ca, înca de la început, omul religios îsi asaza modelul pe un plan transuman, cel dezvaluit de mituri. El nu devine cu adevarat om decît daca se supune învataturii miturilor, daca–i imita pe zei.

O astfel de imitatio dei implica uneori, pentru primitivi, o mare responsabilitate. Dupa cum am vazut, unele sacrificii sîngeroase îsi gasesc justificarea într–un act divin primordial: in illo tempore, zeul a ucis monstrul marin si l–a sfîrtecat pentru a crea Cosmosul. Omul repeta aceasta jertfa sîngeroasa, cîteodata omeneasca, atunci cînd trebuie sa întemeieze un sat, un templu ori o casa. Consecintele posibile ale unei imitatio dei reies destul de limpede din mitologiile sau ritualurile a numeroase popoare primitive. De pilda, dupa miturile paleocultivatorilor, omul a ajuns ceea ce este astazi — muritor, sexualizat si silit sa munceasca — în urma unui omor primordial: înainte de epoca mitica, o Fiinta divina, uneori o femeie ori o fata, alteori un copil sau un barbat, s–a lasat cuprinsa de flacari pentru ca din trupul sau ars sa creasca mai apoi tuberculi sau pomi fructiferi. Acest prim omor a schimbat cu totul modul de a fi al existentei omenesti. Arderea Fiintei divine a inaugurat atît nevoia de hrana, cît si fatalitatea mortii, precum si sexualitatea, unicul mijloc de a asigura continuitatea vietii. Trupul divinitatii arse a devenit hrana, iar sufletul a coborît pe Pamînt, unde a întemeiat Împaratia Mortilor. Ad. E. Jensen, care a dedicat un studiu important acestor divinitati, numite de el dema, a aratat foarte limpede ca omul, hranindu–se sau murind, ia parte la existenta acestor dema.13

Pentru toate popoarele paleocultivatoare, evocarea periodica a întîmplarii primordiale care a întemeiat actuala conditie umana este de cea mai mare importanta. Toata viata lor religioasa este o comemorare, o rememorare. Amintirea reactualizata prin rituri (prin repetarea omorului primordial) detine un rol hotarîtor: nu trebuie uitat ceea ce s–a petrecut in illo tempore. Adevaratul pacat este uitarea: fata care ramîne singura vreme de trei zile într–o coliba întunecoasa, la primul ciclu menstrual, fara sa poata sta de vorba cu cineva, se comporta astfel pentru ca fata mitica ucisa si preschimbata în Luna a ramas timp de trei zile în întuneric; daca tînara catameniala încalca regula tacerii si vorbeste, se face vinovata de uitarea unei întîmplari primordiale. Memoria personala nu intra în joc: unicul lucru important este rememorarea evenimentului mitic, singurul cu rol creator. Doar mitul primordial poate pastra istoria adevarata, istoria conditiei umane, si doar aici trebuie cautate si gasite principiile si paradigmele oricarui comportament.

În acest stadiu de cultura se întîlneste canibalismul ritual. Prima grija a canibalului pare sa fie de natura metafizica, pentru ca el nu trebuie sa uite ceea ce s–a petrecut in illo tempore. Volhardt si Jensen au aratat foarte bine acest lucru: uciderea si devorarea scroafelor cu prilejul sarbatorilor, consumarea primilor tuberculi din recolta înseamna, de fapt, ospatul din trupul divin, acelasi cu ospatul canibalilor. Jertfirea scroafelor, vînatoarea de capete, canibalismul se leaga în chip simbolic de strîngerea tuberculilor ori a nucilor de cocos. Volhardt14 a fost cel care a descoperit sensul religios al antropofagiei si responsabilitatea umana asumata de catre canibal. Planta comestibila nu este data în Natura, ci este rodul unui asasinat, pentru ca astfel a fost ea creata la începuturile Lumii. Vînatoarea de capete, jertfele omenesti, canibalismul au fost acceptate de catre om, care si–a asumat astfel viata plantelor. Volhardt a subliniat acest

lucru pe buna dreptate: canibalul îsi asuma responsabilitatea în lume, canibalismul nu este un comportament „natural“ al omului „primitiv“ (si nici nu se regaseste de altfel la nivelurile cele mai arhaice de cultura), ci un comportament cultural, întemeiat pe o viziune religioasa a vietii. Pentru ca lumea vegetala sa poata supravietui, omul trebuie sa ucida si sa fie ucis; el trebuie de asemenea sa–si asume sexualitatea pîna la limita extrema, adica orgia. Este ceea ce spune un cîntec abisinian: „Cea care înca nu a zamislit, sa zamisleasca; cel care înca nu a ucis, sa ucida!“ Este un fel de a arata ca ambele sexe sînt condamnate sa–si asume destinul.

Înainte de a încerca sa judecam canibalismul, trebuie sa ne amintim ca acesta se datoreaza Fiintelor supranaturale, care l–au întemeiat însa pentru a le permite oamenilor sa–si asume o responsabilitate în Cosmos, pentru a–i obliga sa asigure continuitatea vietii vegetale. Responsabilitatea este asadar de natura religioasa. Este ceea ce afirma canibalii din tribul uitoto: „Traditiile noastre sînt mereu vii, chiar atunci cînd nu dansam; dar facem ceea ce facem numai pentru a putea dansa.“ Dansurile constau în repetarea tuturor evenimentelor mitice, deci si a primului omor urmat de antropofagie.

Am amintit acest exemplu pentru a arata ca imi-tatio dei nu este conceputa, la primitivi si în civilizatiile paleo–orientale, în chip idilic; dimpotriva, ea implica o mare responsabilitate umana. Chiar atunci cînd consideram o societate „salbatica“, nu trebuie sa uitam ca faptele cele mai barbare si comportamentele cele mai aberante urmeaza modele transumane, divine. Aceasta este însa o alta problema, pe care nu o vom aborda aici, pentru ca nu ne propunem sa aflam cum anume, în urma caror degradari si neîntelegeri, unele comportamente religioase ajung sa se deterioreze si sa devina aberante. Ceea ce trebuie subliniat este ca omul religios dorea sa–i imite pe zei si credea ca o

face chiar atunci cînd faptele sale ajungeau la nebunie, josnicie si crima.

Istorie sacra, Istorie, istoricism

Omul religios cunoaste, asadar, doua feluri de Timp: profan si sacru. O durata evanescenta si un „sir de vesnicii“ periodic recuperabile în timpul sarbatorilor, care alcatuiesc calendarul sacru. Timpul liturgic al calendarului se desfasoara în cerc închis, fiind Timpul cosmic al Anului, sanctificat de „lucrarile zeilor“. Si pentru ca lucrarea divina cea mai mareata a fost Facerea Lumii, comemorarea cosmogoniei joaca un rol însemnat în multe religii. Anul Nou coincide cu ziua dintîi a Creatiei. Anul este dimensiunea temporala a Cosmosului. La trecerea anului, se spune: „A trecut Lumea.“

Orice An Nou înseamna repetarea cosmogoniei, re–crearea Lumii si totodata „crearea“ Timpului, regenerarea lui printr–un „nou început“. Mitul cosmogonic slujeste deci drept model exemplar pentru orice „creatie“ sau „constructie“ si este chiar folosit ca mijloc ritual de vindecare. Devenind din nou, în chip simbolic, contemporan cu Creatia, omul se întoarce la preaplinul primordial. Bolnavul se vindeca pentru ca ia viata de la capat, cu o încarcatura de energie intacta.

Sarbatoarea religioasa este reactualizarea unui eveniment primordial, a unei „întîmplari sacre“, ai carei actori sînt zeii sau Fiintele semidivine. Or, „întîmplarea sacra“ este povestita în mituri. Prin urmare, cei ce iau parte la sarbatoare devin contemporani cu zeii si cu Fiintele semidivine, traind în Timpul primordial sanctificat de prezenta si activitatea zeilor. Calendarul sacru regenereaza periodic Timpul, facîndu–l sa coincida cu Timpul originii, adica Timpul „puternic“ si „pur“. Experienta religioasa a sarbatorii, adica participarea la sacru, le îngaduie oamenilor sa traiasca periodic în preajma zeilor. De aici decurge importanta capitala a miturilor în

toate religiile premozaice, pentru ca miturile povestesc despre gestele zeilor, iar aceste geste slujesc drept modele exemplare tuturor activitatilor omenesti. În masura în care îi imita pe zei, omul religios traieste în Timpul originii, adica Timpul mitic, „iesind“ din durata profana pentru a se întoarce într-un Timp „imobil“, „vesnic“.

Deoarece miturile alcatuiesc pentru el „povestea sfînta“, omul religios din societatile primitive nu trebuie nicidecum sa le uite: reactualizînd miturile, el se apropie de zei si ia parte la sfintenie. Exista însa si „întîmplari divine tragice“, iar omul, reactualizîndu–le periodic, îsi asuma o mare responsabilitate fata de sine si fata de Natura. Canibalismul ritual, de pilda, este urmarea unei conceptii religioase tragice.

Asadar, reactualizîndu–si miturile, omul religios se straduieste sa se apropie de zei si sa ia parte la Fiinta; imitarea modelelor exemplare divine reprezinta dorinta lui de sfintenie si în acelasi timp nostalgia sa ontologica.

În religiile primitive si arhaice, eterna repetare a gesturilor divine se justifica drept imitatio dei. Calendarul sacru reia în fiecare an aceleasi sarbatori, care comemoreaza aceleasi întîmplari mitice. De fapt, calendarul sacru nu este altceva decît acea „eterna reîntoarcere“ a unui numar limitat de gesturi divine, iar acest lucru este valabil nu doar în religiile primitive, ci în toate celelalte religii, deoarece calendarul sarbatorilor reprezinta o întoarcere periodica a acelorasi stari primordiale, deci reactualizarea aceluiasi Timp sacru. Reactualizarea acelorasi întîmplari mitice este speranta cea mai mare a omului religios, care–si regaseste cu fiecare reactualizare sansa de a–si schimba existenta, de a o face asemanatoare modelului divin. Eterna repetare a gesturilor exemplare si eterna întîlnire cu acelasi Timp mitic al originii, sanctificat de zei, nu implica pentru omul religios din societatile primitive si arhaice o

viziune pesimista asupra vietii; dimpotriva, datorita acestei „eterne reîntoarceri“ la izvoarele sacrului si ale realului, existenta omeneasca i se pare a fi mîntuita de nimicnicie si de moarte.

Perspectiva se schimba cu totul atunci cînd sensul religiozitatii cosmice se întuneca, asa cum se întîmpla în unele societati mai evoluate, cînd elitele intelectuale se desprind treptat de tiparele religiei traditionale. Sanctificarea periodica a Timpului cosmic se dovedeste în acest caz inutila si neînsemnata. Zeii nu mai sînt accesibili prin ritmurile cosmice. Semnificatia religioasa a repetarii gesturilor exemplare s–a pierdut. Or, repetarea golita de continutul sau religios duce în chip necesar la o viziune pesimista asupra existentei. Cînd nu mai este un mijloc de întoarcere la starea primordiala si de regasire a prezentei tainice a zeilor, cînd este desacralizat, Timpul ciclic devine înspaimîntator, semanînd cu un cerc care se învîrte fara oprire în jurul propriului centru, repetîndu–se la nesfîrsit.

Este ceea ce s–a petrecut în India, unde a luat nastere complexa doctrina a ciclurilor cosmice (yuga). Un ciclu complet, numit mahayuga, dureaza 12 000 de ani, sfîrsindu–se cu o „disolutie“ — pralaya —, care se repeta în chip mai radical la capatul fiecarei mii de cicluri, devenind mahapralaya, adica „Marea Disolutie“. Schema exemplara „creatie–distrugere–creatie“ se repeta la nesfîrsit. Cei 12 000 de ani care alcatuiesc un mahayuga sînt socotiti „ani divini“, fiecare dintre ei durînd 360 de ani, ceea ce înseamna în total 4 320 000 ani într–un singur ciclu cosmic. O mie de asemenea mahayuga alcatuiesc o „forma“ (kalpa), iar paisprezece kalpa alcatuiesc un manvantara (numit astfel pentru ca se presupune ca fiecare manvantara este condus de catre un Manu, Stramosul–Rege mitic). Un kalpa dureaza cît o zi din viata lui Brahma; un alt kalpa, cît o noapte. O suta de asemenea „ani“ ai lui Brahma, adica 311 000 miliarde de ani omenesti, alcatuiesc viata

Zeului. Aceasta durata considerabila a vietii lui Brahma nu ajunge însa sa epuizeze Timpul, pentru ca zeii nu sînt vesnici, iar creatiile si distrugerile cosmice continua ad infinitum.15

Iata, asadar, ce înseamna de fapt „eterna reîntoarcere“, eterna repetare a ritmului fundamental al Cosmosului: distrugerea si re-crearea sa periodica, adica „Anul–Cosmos“ în conceptia primitiva, golita însa de continutul religios. Doctrina ciclurilor yuga a fost elaborata de catre elitele intelectuale si, chiar daca a devenit o doctrina panindiana, nu trebuie sa ne imaginam ca latura sa înspaimîntatoare era cunoscuta de catre toate populatiile din India. Elitele religioase si filozofice erau singurele care se simteau cuprinse de disperare în fata Timpului ciclic, care se repeta la nesfîrsit, pentru ca aceasta „eterna reîntoarcere“ implica, în gîndirea indiana, eterna reîntoarcere la existenta datorita legii cauzalitatii universale, karma. Pe de alta parte, Timpul era asimilat iluziei cosmice (maya), iar eterna reîntoarcere la existenta însemna prelungirea la nesfîrsit a suferintei si a sclaviei. Singura speranta a elitelor religioase si filozofice era ne–întoarcerea la existenta, abolirea karmei sau, altfel spus, eliberarea definitiva (mokÑa), implicînd transcendenta Cosmosului.16

Si Grecia a cunoscut mitul eternei reîntoarceri, iar filozofii din epoca tîrzie au împins la limita extrema conceptia Timpului circular. Cum spune atît de frumos H. Ch. Puech, „dupa vestita definitie platoniciana, timpul, care determina si masoara revolutia sferelor ceresti, este imaginea miscatoare a vesniciei nemiscate, pe care o imita desfasurîndu–se în cerc. Prin urmare, întreaga devenire cosmica, precum si durata acestei lumi de creatie si de coruptie, care este lumea noastra, se vor dezvolta în cerc sau dupa o succesiune nesfîrsita de cicluri în decursul carora aceeasi realitate se face, se desface, se reface, conform unei legi si unor alternative imuabile. Nu numai ca

aceeasi cantitate de fiinta se pastreaza fara ca nimic sa se piarda ori sa se creeze, ci mai mult, unii gînditori de la sfîrsitul Antichitatii — pitagoricieni, stoici, platonicieni — ajung sa admita ca în interiorul fiecaruia dintre aceste cicluri de durata, aiones sau aeva, se reproduc aceleasi situatii care s–au produs în ciclurile anterioare si se vor reproduce si în ciclurile urmatoare — la nesfîrsit. Nici o întîmplare nu este unica si nu se produce o singura data (de pilda condamnarea si moartea lui Socrate), ci ea s–a mai produs si se va mai produce, fara încetare; aceiasi indivizi au aparut, apar si vor reaparea la fiecare întoarcere a cercului asupra lui însusi. Durata cosmica este repetare si anakuklesis, eterna reîntoarcere".[17]

Fata de religiile arhaice si paleo–orientale, precum si fata de conceptiile mitico–filozofice ale Eternei Reîntoarceri, asa cum au luat ele nastere în India si în Grecia, iudaismul vine cu o inovatie capitala. În iudaism, Timpul are un început si va avea un sfîrsit. Ideea de Timp ciclic este depasita. Iahve nu se mai manifesta în Timpul cosmic (cum se întîmpla cu zeii altor religii), ci într–un Timp istoric, care este ireversibil. Fiecare noua manifestare a lui Iahve în Istorie nu mai este reductibila la o manifestare anterioara. Caderea Ierusalimului întruchipeaza mînia lui Iahve împotriva poporului sau, însa este alta mînie decît aceea pe care Iahve o aratase la caderea Samariei. Gesturile sale sînt interventii personale în Istorie si nu–si dezvaluie întelesul adînc decît pentru poporul sau, poporul pe care Iahve l–a ales. Evenimentul istoric dobîndeste de aceasta data o noua dimensiune, devenind o teofanie.[18]

Crestinismul merge si mai departe în valorizarea Timpului istoric. Pentru ca Dumnezeu s–a întrupat si si–a asumat o existenta umana istoriceste conditionata, Istoria poate fi sanctificata. Acel illud tempus de care vorbesc Evangheliile este un Timp istoric bine

precizat — Timpul în care Pilat din Pont era guvernatorul Iudeii —, care a fost însa sfintit de prezenta lui Cristos. Crestinul din zilele noastre care participa la Timpul liturgic se întoarce în acel illud tempus în care a trait, a suferit si a înviat Isus, dar acesta nu mai este un Timp mitic, ci Timpul în care Pilat din Pont domnea peste Iudeea. Si pentru crestin, calendarul sacru reia la nesfîrsit aceleasi întîmplari din viata lui Cristos, însa aceste întîmplari s–au petrecut în Istorie; nu mai sînt fapte care s–au desfasurat la originea Timpului, „la începuturi“ (si trebuie adaugat ca Timpul începe din nou, pentru crestin, cu nasterea lui Cristos, pentru ca întruparea întemeiaza o stare noua a omului în Cosmos). Asadar, Istoria se dovedeste a fi o noua dimensiune a prezentei Zeului în lume. Istoria redevine Istoria sfînta, asa cum fusese gîndita, dar dintr–o perspectiva mitica, în religiile primitive si arhaice.19

Crestinismul ajunge la o teologie si nu la o filozofie a Istoriei, deoarece interventiile lui Dumnezeu în Istorie, si cu deosebire Întruparea în persoana istorica a lui Isus Cristos au un scop transistoric: mîntuirea omului.

Hegel reia ideologia iudeo–crestina si o aplica la Istoria universala luata în ansamblu: Spiritul universal se manifesta continuu în evenimentele istorice, si nu se manifesta decît în aceste evenimente. Istoria devine asadar, în ansamblul sau, o teofanie: tot ceea ce s–a petrecut în Istorie trebuie sa se petreaca astfel pentru ca aceasta a fost vointa Spiritului universal. Se deschide astfel calea diferitelor forme de filozofie istoricista din secolul al XX–lea. Investigatia noastra se opreste aici, pentru ca toate noile valorizari ale Timpului si ale Istoriei tin de istoria filozofiei. Trebuie totusi sa adaugam ca istoricismul apare ca un produs al descompunerii crestinismului, pentru ca acorda o importanta hotarîtoare evenimentului istoric (idee de origine iudeo–crestina), dar evenimentului istoric ca

atare, negîndu–i orice posibilitate de a dezvalui o intentie soteriologica, transistorica.20

În ceea ce priveste conceptiile Timpului asupra carora s–au aplecat unele filozofii istoriciste si existentialiste, s–ar cuveni poate sa mai adaugam ceva: cu toate ca nu mai este gîndit ca un „cerc“, Timpul îsi redobîndeste în aceste filozofii moderne latura înspaimîntatoare pe care o avea în conceptia greaca si în cea indiana despre Eterna Reîntoarcere. Timpul, desacralizat pentru totdeauna, se arata a fi o durata precara si evanescenta, la capatul careia se afla moartea.

CAPITOLUL III

SACRALITATEA NATURII SI RELIGIA COSMICĂ

Natura nu este niciodata pentru omul religios exclusiv „naturala“, ci încarcata cu o valoare religioasa. Nu este un lucru de mirare, de vreme ce Cosmosul este o creatie divina: Lumea, fiind o lucrare a zeilor, ramîne mereu impregnata de sacralitate. Si nu este vorba doar de o sacralitate data de catre zei, ca de pilda aceea a unui loc ori a unui obiect consacrat de o prezenta divina. Zeii au facut mult mai mult, pentru ca au aratat diferitele modalitati ale sacrului în însasi structura Lumii si a fenomenelor cosmice.

Lumea se înfatiseaza astfel încît omul religios, contemplînd–o, descopera numeroasele feluri de sacru, prin urmare de Fiinta. Înainte de toate, Lumea exista, este aici, are o structura, nefiind un Haos, ci un Cosmos, impunîndu–se asadar ca lucrare, creatie a zeilor. Lucrarea divina îsi pastreaza mereu transparenta, dezvaluind în chip spontan numeroasele aspecte ale sacrului. Cerul înfatiseaza nemijlocit, în chip „natural“, departarea infinita, transcendenta zeului. Si Pamîntul este „transparent“, înfatisîndu–se ca mama si sursa universala de hrana. Ritmurile cosmice redau ordinea, armonia, permanenta, fecunditatea. În întregul sau, Cosmosul este un organism real, viu si sacru în acelasi timp, dezvaluind modalitatile Fiintei si ale sacralitatii. Ontofania se suprapune hierofaniei.

Vom încerca sa aratam în acest capitol cum anume se înfatiseaza Lumea pentru omul religios, sau mai exact cum se înfatiseaza sacralitatea prin însesi structurile Lumii. Nu trebuie sa uitam ca, pentru omul religios, „supranaturalul“ este strîns legat de „natural“, ca Natura oglindeste întotdeauna ceva care exista dincolo de ea, ceva transcendent. Asa cum am mai aratat, o piatra sacra este venerata nu

pentru ca este piatra, ci pentru ca este sacra: adevarata sa esenta se dezvaluie prin sacralitatea manifestata prin modul de a fi al pietrei. De aceea nu putem vorbi de „naturism“ ori de „religie naturala“ în întelesul capatat de acesti termeni în secolul al XIX-lea, deoarece omul religios intuieste „supranaturalul“ cu ajutorul aspectelor „naturale“ ale Lumii.

Sacrul ceresc si zeii uranieni

O experienta religioasa se poate naste din simpla contemplare a boltei ceresti. Cerul se vadeste infinit, transcendent, fiind prin excelenta un ganz andere fata de nimicul reprezentat de om si mediul sau. Transcendenta se dezvaluie prin simpla constientizare a înaltimii infinite. „Preaînaltul“ devine dintr-o data un atribut al divinitatii. Regiunile superioare, unde omul nu poate ajunge, zonele siderale dobîndesc prestigiul transcendentului, al realitatii absolute, al vesniciei. Acolo locuiesc zeii si tot acolo se înalta, dupa unele religii, sufletele mortilor. „Preaînaltul“ este o dimensiune inaccesibila omului ca atare, apartinînd de drept puterilor si Fiintelor supraomenesti. Cel ce se ridica urcînd treptele unui sanctuar ori scara rituala care duce la Cer înceteaza sa mai fie om: într-un fel sau altul, el ia parte la o conditie supranaturala.

Operatia nu este logica si rationala. Categoria transcendentala a „înaltimii“, a suprapamîntescului, a infinitului se înfatiseaza omului ca tot, atît mintii, cît si sufletului sau. Este o constientizare totala pentru om, care descopera, privind Cerul, nemarginirea divina si totodata propriul sau statut în Cosmos. Prin propriul sau mod de a fi, Cerul dezvaluie transcendenta, puterea, vesnicia. El exista în chip absolut, pentru ca este înalt, infinit, vesnic, puternic.

În acest sens trebuie sa întelegem ceea ce spuneam mai înainte, si anume ca zeii au înfatisat diferitele modalitati ale sacrului în însasi

structura Lumii: Cosmosul – lucrarea exemplara a zeilor – este „construit“ în asa fel încît sentimentul religios al transcendentei divine este stimulat, trezit de existenta însasi a Cerului. Iar pentru ca acest Cer exista în chip absolut, numerosi zei supremi capata, la populatiile primitive, nume legate de înaltime, de bolta cereasca, de fenomene meteorologice, atunci cînd nu sînt numiti pur si simplu „Stapîni ai Cerului“ ori „Locuitori ai Cerului“.

Divinitatea suprema a tribului maori se cheama Iho: iho înseamna „înalt, sus“. Numele Zeului suprem al negrilor akposo, Uwoluwu, înseamna „ceea ce se afla sus, regiunile superioare“. La populatia selk’nam din ºara de Foc, Zeul se numeste „Locuitor al Cerului“ sau „Cel care se afla în Cer“. Puluga, Fiinta suprema la populatia insulelor Andaman, din golful Bengal, locuieste în Cer; glasul lui este tunetul, iar rasuflarea, vîntul; mînia si–o arata prin uragan, si loveste cu trasnetul pe toti aceia care nu–i asculta poruncile. Zeul Cerului la populatia yoruba de pe Coasta Sclavilor poarta numele de Olorun, care înseamna „Stapîn al Cerului“. Samoyezii îl adora pe Num, Zeul care locuieste în Cerul cel mai înalt si al carui nume înseamna chiar „Cer“. Divinitatea suprema a populatiei koriak se cheama „Cel de Sus“, „Stapînul de Sus“, „Cel care exista“. Populatia ainu, din Hokkaido, îl numeste „Stapînul divin al Cerului“, „Zeul ceresc“, „Creatorul divin al lumilor“, dar si Kamui, care înseamna „Cer“. Iar lista nu se opreste aici.1

Situatia poate fi întîlnita si în religiile unor popoare mai civilizate, care au jucat un rol de seama în Istorie. Numele mongol al Zeului suprem este tengri, care înseamna „Cer“. La chinezi, T’ien înseamna în acelasi timp „Cer“ si „Zeu al Cerului“. Termenul sumerian pentru divinitate, dingir, avea drept semnificatie primitiva o epifanie cereasca: „limpede, stralucitor“. La babilonieni, Anu înseamna de asemenea „Cer“. Zeul suprem indo–european poarta numele de Dieus, care

desemneaza deopotriva epifania cereasca si sacrul (cf. skr. div., „a straluci“, „zi“; dyaus, „cer“, „zi“ — Dyaus, zeu al Cerului la indieni). Zeus, Jupiter mai pastreaza, în numele lor, amintirea sacralitatii ceresti. Celticul Taranis (de la taran, „tunet“), balticul Perkunas („fulger“), protoslavul Perun (cf. piorun, „fulger“ în poloneza) oglindesc mai ales transformarile de mai tîrziu ale zeilor Cerului în zei ai Furtunii.2

Nu este vorba nicidecum de „naturism“. Zeul ceresc nu este identificat cu Cerul, deoarece Zeul însusi, creator al întregului Cosmos, a facut si Cerul, si de aceea se numeste „Creator“, „Atotputernic“, „Stapîn“, „Domn“, „Tata“ si asa mai departe. Zeul ceresc este o persoana, nu o epifanie uraniana. Doar ca locuieste în Cer si se înfatiseaza prin fenomene meteorologice: tunet, trasnet, furtuna, meteoriti etc. Unele structuri privilegiate ale Cosmosului — Cerul, atmosfera — alcatuiesc asadar epifaniile favorite ale Fiintei supreme, care–si dezvaluie prezenta prin ceea ce–i este propriu: maretia (majestas) imensitatii ceresti, vuietul înfricosator (tremendum) al furtunii.

Zeul de departe

Istoria Fiintelor supreme de structura cereasca are o importanta capitala pentru cine doreste sa înteleaga istoria religioasa a omenirii. Departe de noi intentia de a o relata aici, în cîteva pagini.3 Trebuie totusi sa amintim un lucru care ni se pare esential, si anume ca Fiintele supreme de structura cereasca tind sa dispara din cult, „îndepartîndu–se“ de oameni si retragîndu–se în Cer, unde devin dei otiosi. Ca si cum zeii, dupa ce au creat Cosmosul, viata si omul, s–ar simti cuprinsi de un soi de „oboseala“, ca si cum uriasa lucrare a Creatiei i–ar fi vlaguit. Se retrag deci în Cer, lasîndu–si pe Pamînt fiul ori un demiurg ca sa sfîrseasca ori sa desavîrseasca lucrarea.

Treptat, alte figuri divine le iau locul: Stramosii mitici, Zeitele–Mame, Zeii fecundatori etc. Zeul Furtunii îsi mai pastreaza înca structura cereasca, dar nu mai este o Fiinta suprema creatoare, ci doar un Fecundator al Pamîntului si uneori un simplu ajutor al Pamîntului–Mama. Fiinta suprema de structura cereasca nu–si mai pastreaza locul preponderent decît la popoarele de pastori, capatînd o situatie unica în religiile cu tendinta monoteista (Ahura–Mazda) sau monoteiste (Iahve, Allah).

Fenomenul „îndepartarii“ Zeului suprem este atestat la nivelurile arhaice de cultura. La populatia australiana kulin, Fiinta suprema Bundjil a creat Universul, animalele, copacii si chiar pe om; însa, dupa ce i–a dat fiului sau puteri pe Pamînt, iar fiicei în Cer, Bundjil s–a retras din lume. Locuieste în nori, ca un „stapîn“, tinînd o sabie în mîna. Puluga, Fiinta suprema la populatia din insulele Andaman, s–a retras dupa ce a creat lumea si primul om. Misterul „îndepartarii“ este însotit de lipsa aproape totala de cult: nici o jertfa, nici o rugaciune, nici o cerere de iertare, ci doar cîteva obiceiuri religioase în care se mai pastreaza amintirea lui Puluga, ca de pilda „tacerea sacra“ a vînatorilor care se întorc în sat dupa o vînatoare norocoasa.

„Locuitorul Cerului“ sau „Cel care se afla în Cer“ la populatia selk’nam este vesnic, atotstiutor, atotputernic, creator, însa Creatia a fost desavîrsita de Stramosii mitici, pe care tot Zeul suprem i–a creat înainte de a se retrage mai sus de stele. Zeul s–a izolat acum de oameni, nepasator la ceea ce se petrece în lume. Nu mai are nici chipuri, nici preoti–slujitori. Nu i se înalta rugaciuni decît daca se iveste vreo boala: „Tu, cel de sus, nu–mi lua copilul; este înca prea mic!“4 Nu i se mai fac ofrande decît în timpul ploilor sau furtunilor.

La fel se întîmpla si la majoritatea populatiilor africane: marele Zeu ceresc, Fiinta suprema, creatoare si atotputernica, nu mai joaca

decît un rol neînsemnat în viata religioasa a tribului. Este prea departe ori prea bun pentru a avea nevoie de un cult propriu–zis, si este chemat doar în situatii grave. Astfel, Olorun („Stapînul Cerului" la populatia yoruba), dupa ce a început sa creeze Lumea, i–a încredintat–o spre desavîrsire si domnie unui zeu mai mic, Obatala. S–a retras apoi de pe Pamînt si dintre oameni si nu mai exista nici temple, nici statui, nici preoti–slujitori ai acestui Zeu suprem. Olorun este totusi invocat la mare nevoie, în caz de calamitate.

Retras în cer, Ndyambi, Zeul suprem al populatiei herero, a lasat omenirea în grija unor divinitati inferioare. „De ce i–am mai aduce jertfe? explica un indigen. Nu ne mai temem de el deoarece, spre deosebire de spiritele mortilor nostri, nu ne face nici un rau".[5] Fiinta suprema a populatiei tumbuka este prea însemnata „pentru a se apleca asupra treburilor obisnuite ale oamenilor"[6]. Acelasi lucru se întîmpla si la populatiile de limba tshi din Africa occidentala, cu zeul Njankupon, care nu are cult si caruia nu i se aduc omagii decît foarte rar, cînd este mare foamete ori vreo epidemie, sau dupa o furtuna violenta; oamenii îl întreaba atunci cu ce anume l–au suparat. Dzingbe („Parintele universal"), Fiinta suprema la populatia ewe, nu este invocat decît în vreme de seceta: „O, Cerule, catre tine se îndreapta mereu recunostinta noastra; mare este seceta; fa sa ploua, ca Pamîntul sa se racoreasca si ogoarele sa rodeasca!"[7] Îndepartarea si pasivitatea Fiintei supreme sunt minunat redate într–un dicton al populatiei gyriama din Africa de est, care vorbesc despre zeul lor astfel: „Mulugu (Zeul) este sus, sufletele mortilor sînt jos."[8] Populatia bantu spune: „Zeul, dupa ce l–a creat pe om, nu–i mai poarta de grija", iar negrii pigmei afirma: „Zeul s–a îndepartat de noi!"[9] Populatiile fang din preeria Africii ecuatoriale îsi rezuma filozofia religioasa în cîntecul urmator:

Zeul (Nzame) este sus, iar omul jos.

Zeul este Zeu, omul este om.

Fiecare sta la el acasa.10

Nu este nevoie sa mai dam alte exemple. În toate aceste religii primitive, Fiinta cereasca suprema pare sa–si fi pierdut actualitatea religioasa, deoarece lipseste din cult, iar mitul ne–o înfatiseaza retragîndu–se din ce în ce mai departe de oameni, pîna ce devine un deus otiosus. Cu toate acestea, nu este uitata, fiind chiar invocata în ultima instanta, cînd tot ceea ce s–a facut spre a cere ajutorul celorlalti zei si zeite, al stramosilor si al demonilor s–a dovedit a fi zadarnic. O spune de altfel populatia oraon: „Am încercat totul, nu ne–ai mai ramas decît Tu sa ne poti ajuta!“ I se aduce drept jertfa un cocos alb, si oamenii striga: „O, Zeule! Tu ne–ai creat! Fie–ti mila de noi!“11

Experienta religioasa a Vietii

„Îndepartarea divina“ oglindeste de fapt interesul crescînd al omului fata de propriile sale descoperiri religioase, culturale sau economice. Pe masura ce se apleaca asupra hierofaniilor Vietii, descopera sacrul si fecunditatea pamînteasca si se simte atras de experiente religioase mai „concrete“ (mai carnale, chiar orgiastice), omul „primitiv“ se îndeparteaza de Zeul ceresc si transcendent. Descoperirea agriculturii duce la o schimbare radicala nu numai a economiei omului primitiv, ci înainte de toate a economiei sacrului. Intra în joc alte forte religioase: sexualitatea, fecunditatea, mitologia femeii si a Pamîntului etc., experienta religioasa devine mai concreta, mai strîns legata de Viata. Marile Zeite–Mame si Zeii puternici sau duhurile fecunditatii sînt mult mai „dinamici“ si mai accesibili pentru oameni decît Zeul creator.

Dar, asa cum am vazut, în caz de mare nevoie, dupa ce s–a încercat totul în zadar, si cu deosebire atunci cînd nenorocirea vine din Cer —

seceta, furtuna, epidemie –, oamenii se întorc spre Fiinta suprema si o roaga. Atitudinea aceasta nu se întîlneste doar la populatiile primitive. De fiecare data cînd vechii evrei traiau mai multa vreme în pace si într–o oarecare îndestulare, se îndepartau de Iahve, apropiindu–se de divinitatile Baal si Astarte ale vecinilor lor. Numai catastrofele istorice îi sileau sa se întoarca din nou la Iahve. „Iar atunci au strigat iarasi catre Domnul si au zis: «Am pacatuit, caci am parasit pe Domnul si am slujit Baalilor si Astarteelor; izbaveste–ne acum din mîna vrajmasilor nostri, si–ti vom sluji!»“ (I Samuel, XII, 10).

Evreii se întorceau catre Iahve atunci cînd asupra lor se abateau catastrofele istorice si cînd erau amenintati de o pedeapsa a Istoriei. Primitivii îsi aminteau de Fiintele lor supreme în cazul unor catastrofe cosmice. Sensul întoarcerii catre Zeul ceresc este însa acelasi: într–o situatie foarte critica, în care este în joc existenta însasi a colectivitatii, divinitatile care asigura si preamaresc Viata în timpuri obisnuite sînt parasite pentru Zeul suprem. Exista aici, dar numai în aparenta, un mare paradox: divinitatile care au înlocuit, la popoarele primitive, zeii de structura cereasca erau, precum Baal si Astarte la evrei, divinitati ale fecunditatii, ale opulentei, ale împlinirii vitale, adica divinitati care preamareau si îmbogateau Viata, atît cea cosmica – vegetatia, agricultura, animalele – cît si cea omeneasca. Aceste divinitati erau în aparenta puternice. Actualitatea lor religioasa se explica tocmai prin aceasta putere, prin rezervele lor vitale nelimitate, prin fecunditate.

Cu toate acestea, adoratorii lor, atît primitivii, cît si evreii, aveau sentimentul ca nici Marile Zeite si nici zeii agrari nu–i puteau salva, nu le puteau asigura existenta în momente cu adevarat grele. Zeii si zeitele nu puteau decît sa reproduca Viata si s–o îmbogateasca; mai mult înca, nu puteau îndeplini aeasta functie decît în vremuri

„normale“; desi stapîneau în chip desavîrsit ritmurile cosmice, aceste divinitati se dovedeau neputincioase în a salva Cosmosul ori societatea omeneasca într–un moment de criza (criza „istorica“ la evrei).

Numeroasele divinitati care au înlocuit Fiintele supreme au acumulat puterile cele mai concrete si mai stralucitoare, puterile Vietii. Tocmai din aceasta pricina s–au „specializat“ în procreatie, dar au pierdut puterile mai „subtile“, mai „nobile“, mai „spirituale“ ale Zeilor creatori. Descoperind sacrali-tatea Vietii, omul s–a lasat purtat de propria sa descoperire, a fost coplesit de hierofaniile vitale si s–a îndepartat de sacralitatea transcendenta a nevoilor sale imediate si zilnice.

Perenitatea simbolurilor ceresti

Chiar atunci cînd viata religioasa nu mai este dominata de zeii ceresti, regiunile siderale, simbolismul uranian, miturile si riturile de înaltare etc. pastreaza un loc preponderent în economia sacrului. Ceea ce este „sus“, „înaltul“ continua sa dezvaluie transcendentul în orice ansamblu religios. Îndepartat de cult si blocat în mitologii, Cerul ramîne prezent în viata religioasa prin mijlocirea simbolismului. Iar acest simbolism ceresc impregneaza si sustine la rîndul sau un mare numar de rituri (de înaltare, de urcare, de initiere, de regalitate etc.), de mituri (Arborele cosmic, Muntele cosmic, lantul de sageti care leaga Pamîntul de Cer etc.), de legende (zborul magic). Simbolismul „Centrului Lumii“, care este dupa cum am vazut foarte raspîndit, arata si el însemnatatea simbolismului ceresc: comunicarea cu Cerul se face într–un „Centru“, iar aceasta comunicare este imaginea exemplara a transcendentei.

S–ar putea spune ca însasi structura Cosmosului pastreaza vie amintirea Fiintei supreme ceresti, ca si cum zeii ar fi creat Lumea în asa fel încît sa nu poata sa nu le oglindeasca existenta; pentru ca

nici o lume nu este posibila fara verticalitate, iar aceasta dimensiune trimite la transcendenta.

Eliminat din viata religioasa propriu–zisa, sacrul ceresc se mentine activ prin simbolism. Un simbol religios îsi transmite mesajul chiar daca nu este perceput în întregime în mod constient, deoarece simbolul se adreseaza fiintei omenesti integrale, nu doar mintii ei.

Structura simbolismului acvatic

Înainte de a vorbi despre Pamînt, se cuvine sa abordam valorizarile religioase ale Apelor12, din doua motive: 10 Apele existau înainte de a se ivi Pamîntul (asa cum se arata în Facerea, „întuneric era deasupra adîncului si Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra Apelor“); 20 daca analizam valorile religioase ale Apelor, vom putea întelege mai bine structura si functia simbolului. Or, simbolismul are un rol însemnat în viata religioasa a omenirii; datorita simbolurilor, Lumea devine „transparenta“, putîndu–si „arata“ transcendenta.

Apele simbolizeaza suma universala a virtualitatilor, fiind deopotriva fons et origo, izvorul tuturor posibilitatilor de existenta; ele preceda orice forma si sustin orice creatie. Una dintre imaginile exemplare ale Creatiei este Insula, care „rasare“ dintr–o data din mijlocul valurilor. Pe de alta parte, imersiunea simbolizeaza întoarcerea în preformal, revenirea la modul nediferentiat al preexistentei. Emersiunea repeta gestul cosmogonic al manifestarii formale, iar imersiunea echivaleaza cu o dizolvare a formelor. Simbolismul Apelor implica asadar atît moartea, cît si renasterea. Contactul cu apa înseamna întotdeauna o regenerare: disolutia este urmata de „o noua nastere“, iar imersiunea fertilizeaza si sporeste potentialul de viata. Cosmogoniei acvatice îi corespund, la nivel antropologic, hilogeniile, credintele dupa care genul uman s–a nascut din Ape. Potopului sau imersiunii periodice a continentelor (miturile

de tip Atlantida) îi corespunde, la nivel uman, „cea de–a doua moarte“ a omului („umezeala“ si leimon–ul Infernului etc.) ori moartea initiatica prin botez. Însa, atît pe plan cosmologic, cît si pe plan antropologic, imersiunea în Ape nu echivaleaza cu o disparitie definitiva, ci cu o reintegrare vremelnica în nediferentiat, urmata de o noua creatie, de o alta viata sau de un „om nou“, dupa cum este vorba de un moment cosmic, biologic ori soteriologic. Din punct de vedere al structurii, „potopul“ poate fi comparat cu „botezul“, iar ospatul funerar cu stropirea noilor nascuti cu apa neînceputa sau cu baile rituale de primavara, datatoare de sanatate si de fertilitate.

În toate sistemele religioase, Apele îsi pastreaza functia: pot dezintegra, aboli formele, „spala pacatele“, fiind deopotriva purificatoare si regeneratoare. Apele preceda Creatia si o absorb, neputîndu–si depasi propriul mod de a fi, adica de a se manifesta în forme. Apele nu pot transcende conditia virtualului, a germenilor, a latentelor. Tot ceea ce este forma se manifesta dincolo de Ape, desprinzîndu–se de ele.

Trebuie sa amintim aici un lucru esential, si anume ca sacralitatea Apelor si structura cosmogoniilor si a apocalipselor acvatice nu s–ar putea dezvalui în întregime decît prin simbolismul acvatic, singurul „sistem“ capabil sa articuleze toate înfatisarile deosebite ale nenumaratelor hierofanii.13 Aceasta este de fapt legea oricarui simbolism: ansamblul simbolic valorizeaza diferitele semnificatii ale hierofaniilor. „Apele Mortii“, de pilda, nu–si dezvaluie sensul profund decît în masura în care structura simbolismului acvatic este cunoscuta.

Istoria exemplara a botezului

Parintii Bisericii n–au pregetat sa foloseasca anumite valori precrestine si universale ale simbolismului acvatic, pe care le–au îmbogatit cu semnificatii noi, legate de existenta istorica a lui

Cristos. Pentru Tertulian (De Baptismo, III–V), apa a fost prima în care „s–a aflat Duhul Sfînt, care o socotea pe atunci mai presus de celelalte elemente… Din aceasta apa dintîi s–a nascut viul, asa ca nu este de mirare ca la botez apele dau nastere vietii… Toate felurile de apa, datorita vechii însusiri pe care au avut–o înca de la început, iau asadar parte la taina sanctificarii noastre, o data ce numele lui Dumnezeu a fost rostit deasupra lor. Îndata ce acest nume a fost rostit, Duhul Sfînt coboara din ceruri, se opreste deasupra apelor pe care le sfinteste cu prezenta sa, iar acestea, astfel sanctificate, capata la rîndul lor puterea de a sfinti… Ceea ce putea vindeca bolile trupului vindeca acum sufletul; ceea ce aducea mîntuirea pentru o vreme aduce acum viata vesnica…“

„Omul vechi“ moare prin imersiune în apa, dînd nastere unei fiinte noi, regenerate. Acest simbolism este minunat redat de Ioan Gura-de-Aur (Homil. in. Joh., XXV, 2), care scrie, cu privire la multivalenta simbolica a botezului: „El este moartea si mormîntul, viata si învierea… Cînd ne cufundam capul în apa, ca într–un mormînt, omul vechi este îngropat cu totul; cînd scoatem capul din apa, se iveste omul cel nou.“

Interpretarile date de Tertulian si de Ioan Gura-de-Aur se potrivesc perfect cu structura simbolismului acvatic. În valorizarea crestina a Apelor intervin însa unele elemente noi legate de o „istorie“, si anume Istoria sfînta. Este vorba în primul rînd de valorizarea botezului în întelesul de coborîre în adîncul Apelor pentru lupta cu monstrul marin. Aceasta coborîre are un model, cel al lui Cristos în apele Iordanului, care însemna deopotriva o coborîre în Apele Mortii. Asa cum scrie Chiril din Ierusalim, „balaurul Behemot, dupa Iov, se afla în Ape si primea Iordanul în gura. Trebuind sa zdrobeasca toate capetele balaurului, Isus, coborînd în Ape, l–a legat

pe cel mai puternic, ca noi sa dobîndim puterea de a calca pe scorpioni si pe serpi".14

Urmeaza apoi valorizarea botezului ca repetare a Potopului. Dupa Iustin, Cristos, ca un alt Noe, iesit învingator din mijlocul Apelor, a ajuns conducatorul unei rase. Potopul închipuie deopotriva coborîrea în adîncurile marii si botezul. „Potopul este asadar un lucru împlinit de botez… Tot asa cum Noe înfruntase Marea Mortii, care nimicise omenirea pacatoasa, si scapase cu viata, cel botezat coboara în apa botezului ca sa înfrunte Balaurul marii într–o lupta pe viata si pe moarte, din care iese învingator."15

În legatura cu acelasi rit baptismal, se face adesea o paralela între Cristos si Adam, care ocupa un loc însemnat în teologia Sfîntului Pavel. „Prin botez, scrie Tertulian, omul îsi regaseste asemanarea cu Dumnezeu" (De Bapt., V). Pentru Chiril, „botezul nu înseamna doar spalarea de pacate si binecuvîntarea prin credinta, ci si un antitypos al Patimilor lui Cristos". Goliciunea la botez are si ea o semnificatie rituala si metafizica în acelasi timp: „vechiul vesmînt de stricaciune si pacat este îndepartat de cel botezat, tot asa precum facuse si Cristos, îmbracîndu–l cu vesmîntul lui pe Adam dupa pacat"16, iar cel botezat se întoarce la neprihanirea dintîi, la conditia lui Adam înainte de a fi alungat din rai. „O, minunatie! scrie Chiril. Erati goi sub privirile tuturor, si nu va era rusine. Pentru ca fiecare dintre voi era asemenea primului Adam, care se afla gol în Rai, fara sa se simta cuprins de rusine."17

Aceste cîteva texte ne arata care era sensul inovatiilor crestine: pe de o parte, Parintii încercau sa gaseasca legaturi între cele doua testamente, iar pe de alta parte, aratau ca Isus îsi tinuse cu adevarat fagaduielile facute de Dumnezeu poporului lui Israel. Trebuie însa sa observam ca aceste noi valorizari ale simbolismului baptismal nu vin în contradictie cu simbolismul acvatic universal raspîndit. Nimic nu

lipseste: Noe si Potopul au drept corespondent, în numeroase traditii, cataclismul care a nimicit „omenirea“ („societatea“), cu exceptia unui singur om care va deveni Stramosul mitic al unei noi omeniri. „Apele Mortii“ sînt un laitmotiv în mitologiile paleo–orientale, asiatice si oceaniene. Apa „ucide“ prin excelenta, dizolva, aboleste orice forma, si de aceea este bogata în „germeni“, crea-toare. Simbolismul goliciunii baptismale nu este nici el privilegiul traditiei iudeo–crestine. Goliciunea rituala înseamna integritate si plenitudine: „Paradisul“ implica lipsa „vesmintelor“, adica lipsa „uzurii“ (imagine arhetipala a Timpului). Orice goliciune rituala implica un model în afara timpului, o imagine paradiziaca.

Monstrii adîncurilor se întîlnesc în numeroase traditii: eroii, initiatii coboara în adîncuri spre a înfrunta monstrii marini, într–o încercare initiatica tipica. Exista desigur o multime de variante în istoria religiilor: uneori, dragonii pazesc o „comoara“, imagine sensibila a sacrului, a realitatii absolute; victoria rituala (initiatica) asupra monstrului–paznic echivaleaza cu dobîndirea nemuririi.18 Pentru crestin, botezul este o ceremonie sacra, pentru ca a fost instituit de Cristos, ceea ce nu înseamna ca nu preia si ritualul initiatic al încercarii (lupta cu monstrul), al mortii si al învierii simbolice (nasterea omului nou). Nu putem afirma ca iudaismul ori crestinismul au „împrumutat“ asemenea mituri sau simboluri din religiile popoarelor vecine, pentru ca nu era nevoie: iudaismul mostenea o preistorie si o bogata istorie religioasa, care cuprindeau toate aceste lucruri. Iudaismul nu avea nevoie nici macar sa pastreze „vii“ unele simboluri, în întregul lor. Ajungea ca un grup de imagini sa supravietuiasca, chiar si în chip nelamurit, înca din timpurile premozaice. Asemenea imagini si simboluri puteau dobîndi, în orice moment, o mare actualitate religioasa.

Universalitatea simbolurilor

Unii Parinti ai Bisericii primitive au încercat sa stabileasca în ce masura simbolurile propuse de crestinism îsi gaseau corespondentul în simbolurile care alcatuiesc patrimoniul comun al omenirii. Adresîndu–se celor care nu cred în învierea mortilor, Teofil din Antiohia aducea drept argumente semnele (tehmeria) pe care Dumnezeu le asezase la îndemîna lor în marile ritmuri cosmice – anotimpurile, zilele si noptile: „Nu exista oare o înviere si pentru seminte si fructe?“ Pentru Clement din Roma, „ziua si noaptea ne arata învierea; se duce noaptea, se arata ziua; se sfîrseste ziua, vine noaptea“.19

Simbolurile erau, pentru apologetii crestini, încarcate de mesaje; ele aratau sacrul cu ajutorul ritmurilor cosmice. Revelatia adusa de credinta nu stergea semnificatiile precrestine ale simbolurilor, ci le adauga o valoare noua. Pentru credinciosi, aceasta le eclipsa fara îndoiala pe celelalte: era singura care valoriza simbolul, facînd din el o revelatie. Importanta era învierea lui Cristos, si nu „semnele“ care se puteau citi în viata cosmica. Trebuie spus însa ca noua valorizare era într–un fel conditionata de însasi structura simbolismului, si s–ar putea spune chiar ca simbolul acvatic astepta împlinirea sensului sau profund prin noile valori aduse de crestinism.

Credinta crestina este legata de o revelatie istorica: pentru crestin, valabilitatea simbolurilor este asigurata de întruparea lui Dumnezeu în Timpul istoric. Însa simbolismul acvatic universal n–a fost nici abolit, nici dezarticulat ca urmare a interpretarilor istorice (iudeo–crestine) ale simbolismului baptismal. Cu alte cuvinte, Istoria nu izbuteste sa schimbe radical structura unui simbolism arhaic, ci doar îi asigura mereu semnificatii noi, care nu distrug însa structura simbolului.

Putem întelege mai bine toate acestea daca tinem seama de faptul ca, pentru omul religios, Lumea are întotdeauna o valenta supranaturala si dezvaluie o modalitate a sacrului. Orice fragment cosmic este „transparent", propriul sau mod de existenta prezentînd o anume structura a Fiintei si, prin urmare, a sacrului. Mai trebuie amintit ca, pentru omul religios, sacralitatea este o manifestare deplina a Fiintei. Revelatiile sacralitatii cosmice sînt într–un fel niste revelatii primordiale, pentru ca au loc în trecutul religios cel mai îndepartat al omenirii, iar înnoirile aduse mai tîrziu de Istorie n–au izbutit sa le aboleasca.

Terra Mater

Un profet indian, Smohalla, seful tribului wanapum, nu voia sa lucreze pamîntul, considerînd ca este un pacat sa ranesti, sa tai, sa sfîrteci ori sa zgîrii trupul „mamei noastre a tuturor" prin muncile agricole. Si adauga: „Îmi cereti sa ar ogorul? Ma pot eu duce sa iau un cutit si sa–l împlînt în sînul mamei mele? Daca fac asta, atunci cînd voi fi mort, n–are sa ma mai primeasca în pîntecele ei. Îmi cereti sa sap si sa scot pietrele? Credeti ca am sa–i sfîrtec carnea pîna la os? Daca fac asta, n–am sa ma mai pot întoarce în trupul ei, ca dupa aceea sa ma nasc din nou. Îmi cereti sa cosesc iarba si fînul, ca sa le vînd si sa ma îmbogatesc, asa cum fac albii? Dar cum as putea îndrazni sa–i tai mamei mele parul?"20

Desi aceste cuvinte au fost rostite acum mai putin de o suta de ani, ele sînt cu mult mai vechi. Emotia pe care o simtim ascultîndu–le vine din faptul ca ele ne dezvaluie ceva, cu o prospetime si o spontaneitate fara pereche, si anume imaginea primordiala a Pamîntului–Mama. Aceasta imagine se întîlneste peste tot, sub forme si în variante nenumarate. Este binecunoscuta Terra Mater sau Tellus Mater din religiile mediteraneene, care da nastere tuturor fiintelor. „Voi cînta

Pamîntul — se spune în imnul homeric Pamîntului (1 si urm.) —, mama universala cu temelii trainice, strabuna care hraneste la sîn tot ceea ce exista… Tu poti da viata muritorilor, si tot tu le–o poti lua…“ În Choeforele (127–128), Eschil slaveste la rîndul lui Pamîntul care „zamisleste toate fiintele, le hraneste si le primeste apoi din nou samînta roditoare“.

Profetul Smohalla nu ne spune cum anume s–au nascut oamenii din Mama telurica. Unele mituri americane ne arata însa cum s–au petrecut lucrurile la început, in illo tempore: primii oameni au trait o vreme în pîntecele Mamei lor, adica în maruntaiele Pamîntului. Aici, în adîncurile telurice, duceau o viata pe jumatate omeneasca, fiind un soi de embrioni a caror forma înca nu se desavîrsise. Cel putin asa spun indienii lenni lenape sau delaware, care traiau odinioara în Pennsylvania. Dupa cum arata miturile lor, Creatorul, cu toate ca le pregatise din vreme, pe Pamînt, toate lucrurile pe care le au astazi la îndemîna, hotarîse ca oamenii aveau sa mai ramîna o vreme ascunsi în pîntecele Mamei lor telurice, ca sa se poata dezvolta si maturiza mai bine. În alte mituri amerindiene se vorbeste despre vremurile de demult, cînd oamenii rasareau din Pamîntul–Mama tot asa cum rasar în zilele noastre arbustii si stuful.21

Credinta ca Pamîntul naste oameni este universal raspîndita.22 În multe limbi, numele dat omului înseamna „nascut din Pamînt“. Se crede ca pruncii „vin“ din adîncurile Pamîntului, din pesteri, grote, prapastii, dar si din mlastini, izvoare ori rîuri. Credinte asemanatoare se mai pastreaza înca în Europa, sub forma de legende, superstitii sau doar metafore. Fiecare tinut si aproape fiecare oras ori sat are o stînca sau un izvor care „aduc“ copiii: Kinderbrunnen, Kinderteiche, Bubenquellen etc. Chiar la europenii din zilele noastre se mai pastreaza sentimentul nelamurit al unei solidaritati mistice cu Pamîntul natal. Este vorba de experienta religioasa a autohtoniei, care

ne face sa ne simtim localnici, iar acest sentiment de sorginte cosmica depaseste cu mult solidaritatea familiala si ancestrala.

Dupa moarte, dorinta noastra este sa fim îngropati în tinutul natal, spre a ne întoarce în Pamîntul–Mama. „Tîraste–te spre mama ta, Pamîntul!“ se spune în Rig Veda (X, xviii, 10). „Pe tine, care esti tarîna, am sa te pun în Pamînt“, sta scris în Atharva Veda (XVIII, IV, 48). „Carnea si oasele sa se întoarca din nou în Pamînt“, se rosteste în timpul ceremoniilor funerare din China. Apoi, la romani, inscriptiile de pe morminte dovedesc teama ca nu cumva cenusa sa fie îngropata în alta parte si mai ales bucuria de a sti ca aceasta cenusa s–a întors în patrie: hic natus hic situs est (CXLIX, V, 5595: „Aici s–a nascut, aici odihneste“); hic situs est patriae (viii, 2885); hic quo natus fuerat optans erat illo reverti (V, 1703: „Aici unde s–a nascut, aici a dorit sa se întoarca“).

Humi positio: punerea copilului în pamînt

Mama umana nu este altceva decît o reprezentanta a Marii Mame telurice, si aceasta experienta fundamentala a dat nastere la nenumarate obiceiuri, dintre care putem aminti în primul rînd nasterea pe pamînt (humi positio), ritual întîlnit cam peste tot în lume, din Australia si pîna în China, din Africa în America de Sud. Obiceiul disparuse în epoca istorica la greci si la romani, dar nu este nici o îndoiala ca existase cîndva, într–un trecut mai îndepartat: unele statui ale zeitelor nasterii (Eileithya, Damia, Auxeia) le reprezinta în genunchi, în pozitia femeii care naste pe pamînt. În textele demotice egiptene, expresia „a se aseza jos, pe pamînt“ însemna „a naste“ sau „nastere“.23

Sensul religios al acestui obicei nu este greu de deslusit: zamislirea si nasterea sînt versiunile microcosmice ale unui act exemplar împlinit de Pamînt; mama umana nu face decît sa imite si sa

repete acest act primordial al aparitiei Vietii în pîntecele Pamîntului. Prin urmare, ea trebuie sa fie în contact direct cu Marea Genitrix, care s–o calauzeasca în împlinirea acestei taine care este nasterea unei vieti, sa–i dea puteri binefacatoare si protectie materna.

Obiceiul de a pune nou–nascutul pe pamînt este si mai raspîndit, si se mai pastreaza în unele tari din Europa: dupa ce este îmbaiat si înfasat, copilul este pus pe pamîntul gol, apoi ridicat în brate de catre tata (de terra tollere), în semn de recunostinta. În vechea China, „muribundul, ca si nou–nascutul, sînt pusi pe pamînt… Pentru nastere sau pentru moarte, pentru intrarea în familia vie ori în familia ancestrala (si pentru iesirea din una si din cealalta), exista un prag comun, Pamîntul natal… Cînd un nou–nascut ori un muribund este pus pe Pamînt, acesta trebuie sa hotarasca daca nasterea ori moartea este împlinita, daca trebuie luate ca fapte recunoscute si firesti… Ritul punerii pe Pamînt implica ideea unei identitati substantiale între Rasa si ºarîna. Aceasta idee da nastere sentimentului de autohtonie, care este cel mai puternic dintre toate pe care le putem constata la începuturile istoriei chineze; ideea unei legaturi strînse dintre o tara si locuitorii sai este o credinta atît de adînc înradacinata încît s–a pastrat în institutiile religioase si în dreptul public".24

Tot asa cum copilul este pus pe pamînt, îndata dupa nastere, pentru ca adevarata lui mama sa–l recunoasca si sa–i asigure o protectie divina, copiii si oamenii maturi, cînd sînt bolnavi, sînt asezati pe pamînt si uneori chiar îngropati. Ritul echivaleaza cu o noua nastere. Îngroparea simbolica, partiala sau totala, are aceeasi valoare magico–religioasa ca si cufundarea în apa, botezul. Bolnavul este regenerat, se naste înca o data. La fel se procedeaza pentru iertarea unui pacat sau pentru vindecarea unei boli a mintii (aceasta din urma prezentînd

pentru colectivitate un pericol la fel de mare ca si crima ori boala somatica). Pacatosul este pus într–un butoi sau într–o groapa sapata în pamînt, iar cînd iese, se spune ca „s–a nascut a doua oara, din pîntecele mamei sale“. De aici vine credinta scandinava ca o vrajitoare poate fi mîntuita de neodihna vesnica daca este îngropata de vie si se presara boabe pe pamîntul care o acopera, dupa care se strînge recolta astfel obtinuta.25

Initierea cuprinde o moarte si o înviere rituala. La numeroase popoare primitive, neofitul este asadar „ucis“ în chip simbolic, bagat într–o groapa si acoperit cu crengi si frunze. Cînd iese din mormînt, este socotit a fi un om nou, pentru ca a fost zamislit pentru a doua oara, chiar de catre Mama cosmica.

Femeia, Pamîntul si fecunditatea

Femeia este asadar legata în chip mistic de Pamînt; zamislirea apare ca o varianta, la scara umana, a fertilitatii telurice. Toate experientele religioase legate de fecunditate si nastere au o structura cosmica. Sacralitatea femeii depinde de sanctitatea Pamîntului. Fecunditatea feminina are un model cosmic; Terra Mater, universala Genitrix.

În unele religii, Pamîntul–Mama este socotit a fi în stare sa zamisleasca singur, fara ajutorul unui partener. Urmele acestor idei arhaice se regasesc în miturile partenogenezei zeitelor mediteraneene. Dupa Hesiod, Gaïa (Pamîntul) l–a zamislit pe Uranus, „o fiinta asemenea ei, putînd s–o acopere în întregime“ (Teogonia, 126 si urm.). Si alte zeite din mitologia greaca au zamislit fara ajutorul zeilor. Antonomia si fecunditatea spontana a Pamîntului–Mama dobîndesc asadar o expresie mitica. Acestor conceptii mitice le corespund credintele legate de fecunditatea spontana a femeii si de puterile ei magico–religioase oculte, a caror influenta asupra vietii plantelor este hotarîtoare.

Fenomenul social si cultural cunoscut sub numele de „matriarhat“ este legat de descoperirea culturii plantelor comestibile de catre femeie. Femeia a fost prima care a cultivat plantele alimentare, devenind asadar în chip firesc stapîna ogoarelor si a recoltelor. Puterile magico–religioase si, prin urmare, predominanta sociala a femeii au un model cosmic: Pamîntul–Mama.

În alte religii, creatia cosmica sau, cel putin, desavîrsirea ei sînt rezultatul unei hierogamii între Zeul–Cer si Pamîntul–Mama. Acest mit cosmogonic este destul de raspîndit, fiind întîlnit cu precadere în Oceania, din Indonezia pîna în Micronezia, dar si în Asia, în Africa si în cele doua Americi.26 Dupa cum am putut constata, mitul cosmogonic este mitul exemplar prin excelenta, slujind drept model pentru comportamentele oamenilor. Casatoria dintre oameni este socotita asadar o imitatie a hierogamiei cosmice. „Eu sînt Cerul, spune sotul în Brihadara1yaka Upanishad (VI, II, 20), iar tu esti Pamîntul!“ În Atharva Veda (XIV, II, 71), sotul si sotia sînt asimilati Cerului si Pamîntului. Casatoria Didonei cu Enea are loc în timpul unei puternice furtuni (Eneida, IV, 165 si urm.); unirea lor este asemenea unirii elementelor; Cerul îsi îmbratiseaza sotia, trimitînd pe pamînt ploaia binefacatoare si datatoare de rod. În Grecia, riturile matrimoniale urmau pilda lui Zeus care se unea în taina cu Hera (Pausanias, II, XXXVI, 2). Cum este si firesc, mitul divin este modelul exemplar al unirii dintre oameni. Trebuie sa mai subliniem structura cosmica a ritualului conjugal si a comportamentului sexual al oamenilor. Pentru omul nereligios al societatilor moderne, aceasta dimensiune cosmica si în acelasi timp sacra a unirii conjugale este greu de perceput. Nu trebuie însa sa uitam ca, pentru omul religios al societatilor arhaice, Lumea este încarcata de mesaje, care par uneori de neînteles, însa pot fi descifrate cu ajutorul miturilor. Dupa cum vom vedea, experienta

umana în totalitatea sa poate fi omologata Vietii cosmice, prin urmare sanctificata, deoarece Cosmosul este creatia suprema a zeilor.

Orgia rituala închinata recoltelor are si ea un model divin: hierogamia Zeului fecundator cu Pamîntul–Mama.27 Fertilitatea agrara este stimulata cu ajutorul unei frenezii genezice neînfrînate. Dintr–un anumit punct de vedere, orgia aminteste de nediferentierea de dinaintea Creatiei. Asa se explica de ce unele ceremoniale prilejuite de Anul Nou cuprind ritualuri orgiastice: „amestecul“ social, libertinajul si saturnaliile simbolizeaza întoarcerea la starea amorfa care a precedat Facerea Lumii. Atunci cînd este vorba de o „creatie“ la nivelul vietii vegetale, scenariul cosmologico–ritual se repeta, pentru ca noua recolta echivaleaza cu o noua „Creatie“. Ideea de reînnoire — pe care am întîlnit–o în ritualurile de Anul Nou, unde sugereaza deopotriva reînnoirea Timpului si regenerarea Lumii — se regaseste în ritualurile orgiastice agrare. Si aici, orgia este o întoarcere în Noaptea cosmica, în preformal, în „Ape“, cu scopul de a asigura regenerarea totala a Vietii si, prin urmare, fertilitatea Pamîntului si bogatia recoltelor.

Simbolismul Arborelui cosmic si cultele vegetatiei

Miturile si riturile legate de Pamîntul–Mama exprima deci, în primul rînd, ideile de fecunditate si de bogatie, care sînt de natura religioasa, pentru ca numeroasele aspecte ale fertilitatii universale dezvaluie de fapt taina zamislirii, a creatiei Vietii. Iar aparitia Vietii este, pentru omul religios, taina cea mai mare a Lumii. Viata „vine“ de undeva, si acest „undeva“ nu se afla în aceasta lume, apoi „se duce“ în alta parte, dincolo de lume, si se prelun-geste în chip misterios într–un loc necunoscut, unde cei vii nu pot îndeobste sa ajunga. Viata omeneasca nu este simtita ca o scurta trecere prin Timp, între doua „neanturi“, ci este precedata de o preexistenta si se prelungeste într–o postexistenta. Se cunosc destul de putine lucruri cu

privire la cele doua etape extraterestre ale vietii omului, dar se stie cel putin ca ele exista. Pentru omul religios, moartea nu înseamna deci sfîrsitul vietii, ci este doar o alta modalitate a existentei omenesti.

Toate aceste lucruri sînt de altfel cuprinse în ritmurile cosmice, si ne ramîne doar sa descifram ceea ce „spune“ Cosmosul prin numeroasele sale moduri de a fi ca sa putem patrunde taina Vietii. Cosmosul este fara îndoiala un organism viu, care se reînnoieste periodic, iar taina aparitiei Vietii este legata de reînnoirea ritmica a Cosmosului. Asa se explica de ce Cosmosul a fost închipuit sub forma unui arbore urias: modul de a fi al Cosmosului, si în primul rînd capacitatea sa de a se regenera la nesfîrsit, sînt redate simbolic de viata arborelui.

Trebuie spus totusi ca nu este vorba doar de o transpunere de imagini de la scara microcosmica la scara macrocosmica. Arborele, ca „obiect natural“, nu putea sugera totalitatea Vietii cosmice: la nivelul experientei profane, modul sau de a fi nu cuprinde modul de a fi al Cosmosului, în toata complexitatea sa. La nivelul experientei profane, viata vegetala nu cuprinde decît un sir de „nasteri“ si de „morti“. Doar viziunea religioasa asupra Vietii ne ajuta sa „descifram“ în ritmurile vegetatiei alte semnificatii, în primul rînd ideile de regenerare, de tinerete vesnica, de sanatate si de nemurire; ideea religioasa a realitatii absolute este exprimata simbolic printre atîtea alte imagini, sub forma unui „fruct miraculos“ care îi poate face pe oameni nemuritori, atotstiutori si atotputernici, asemenea zeilor.

Arborele nu a fost ales doar pentru a simboliza Cosmosul, ci si viata, tineretea, nemurirea, întelepciunea. Pe lînga Arborii cosmici, ca Yggdrasil din mitologia germanica, istoria religiilor cuprinde Arbori ai Vietii (de pilda în Mesopotamia), ai Nemuririi (Asia, Vechiul Testament), ai Întelepciunii (Vechiul Testament), ai Tineretii (Mesopotamia, India, Iran) etc.28 Cu alte cuvinte, arborele poate

exprima tot ceea ce omul religios socoteste real si sacru prin excelenta, tot ceea ce stie el ca zeilor le–a fost dat de la început si ceea ce nu le este dat decît arareori fapturilor alese, eroi sau semizei. Miturile privitoare la cautarea nemuririi ori a tineretii vesnice vorbesc, asadar, despre un arbore cu fructe de aur sau cu frunze fermecate, care creste „într–un tinut îndepartat“ (în realitate, în lumea de dincolo) si care este pazit de monstri (grifoni, balauri, serpi). Ca sa poti culege fructele, trebuie sa înfrunti monstrul–paznic si sa–l ucizi: învingatorul trebuie sa treaca printr–o încercare initiatica de tip eroic, cîstigînd „prin violenta“ conditia supraomeneasca, aproape divina, a tineretii fara batrînete, a invincibilitatii si a atotputerniciei.

Arborele cosmic, Arborele nemuririi sau al Cunoasterii simbolizeaza cum nu se poate mai limpede valentele religioase ale vegetatiei. Cu alte cuvinte, arborele sacru sau plantele sacre dezvaluie o structura care nu este evidenta în feluritele specii vegetale concrete. Asa cum am putut vedea, structurile cele mai profunde ale Lumii sînt dezvaluite de sacralitate. Cosmosul nu se înfatiseaza ca un „cifru“ decît dintr–o perspectiva religioasa. Doar omul religios descopera în ritmurile vegetatiei taina Vietii si a Creatiei, cea a reînnoirii, a tineretii si a nemuririi. S–ar putea spune ca toti arborii si toate plantele socotite sacre (de pilda arbustul ashvatha, în India) îsi datoreaza acest statut privilegiat faptului ca reprezinta arhetipul, imaginea exemplara a vegetatiei. Pe de alta parte, faptul ca o planta este îngrijita si cultivata se datoreaza valorii sale religioase. Dupa unii autori, toate plantele cultivate în zilele noastre au fost socotite la început plante sacre.29

Cultele vegetatiei nu depind de o experienta profana, „naturista“, legata de pilda de primavara si de trezirea vegetatiei. Dimpotriva, experienta religioasa a reînnoirii (a re–creatiei, a re–începutului)

Lumii preceda si justifica valorizarea primaverii ca reînviere a Naturii. Pe taina regenerarii periodice a Cosmosului se întemeiaza importanta religioasa a primaverii. De altfel, în cultele vegetatiei, semnul prevestitor al tainei cosmice este mai important decît fenomenul natural al primaverii si al aparitiei vegetatiei. Grupuri de tineri merg pe la casele din sat, în cadrul unui ceremonial, tinînd în mîna o creanga înverzita, un buchet de flori, o pasare.30 Este semnul iminentei reînvieri a vietii vegetale, care arata ca taina s–a împlinit si ca primavara este aproape. Aceste rituri au loc în cea mai mare parte înainte de ivirea primaverii, ca „fenomen natural“.

Desacralizarea Naturii

Dupa cum am aratat, Natura nu este pentru omul religios exclusiv „naturala“. Experienta unei Naturi radical desacralizate este o descoperire recenta, fiind accesibila doar unei minoritati a societatilor moderne, în primul rînd oamenilor de stiinta. Pentru ceilalti, Natura mai are înca un „farmec“, un „mister“, o „maretie“ în care se pot regasi urmele vechilor valori religioase. Nici un om modern, oricît de nereligios ar fi, nu ramîne nepasator la „farmecul“ Naturii, si nu este vorba doar de valorile ei estetice, sportive sau igienice, ci si de un sentiment nelamurit si greu de definit, în care se regasesc urmele unei experiente religioase degradate.

Un exemplu concret ne va ajuta sa întelegem modificarile si degradarea valorilor religioase ale Naturii. Ne–am oprit asupra unui exemplu din China, din doua motive, mai întîi pentru ca aici, ca si în Occident, deasacralizarea Naturii este opera unei minoritati, aceea a învatatilor, si apoi pentru ca în China, ca peste tot în Extremul Orient, procesul de desacralizare nu este totusi niciodata dus pîna la capat. „Contemplarea estetica“ a Naturii mai pastreaza, chiar si pentru carturarii cei mai rafinati, un prestigiu religios.

Dupa cum se stie, începînd din secolul al XVII–lea, amenajarea gradinilor în bazine a devenit o moda pentru învatatii chinezi.31 În mijlocul bazinelor umplute cu apa, se puneau pietre, arbori pitici, flori si uneori chiar case, pagode, poduri si chipuri omenesti, în miniatura; pietrele erau numite „Munti în miniatura“, în anamita, sau „Munti artificiali“, în sino– anamita. Chiar aceste nume trimit la o semnificatie cosmologica: Muntele, dupa cum am vazut, este un simbol al Universului.

Gradinile în miniatura, devenite obiecte de predilectie pentru esteti, aveau o istorie foarte veche si chiar o preistorie care oglindeste un profund sentiment religios al lumii. Existasera mai înainte bazine cu apa parfumata, care întruchipau Marea, iar capacul înaltat sugera Muntele. Structura cosmica a acestor lucruri este evidenta. Elementul mistic era si el prezent, pentru ca Muntele înaltat în mijlocul Marii simboliza Insulele Preafericitilor, un fel de Paradis în care traiau Nemuritorii taoisti. Era, deci, o lume aparte, o lume la scara redusa, pe care o aduceai la tine în casa ca sa te poti împartasi din puterile ei mistice concentrate si sa restabilesti, prin meditatie, armonia cu Lumea. Muntele avea mai multe pesteri, iar folclorul pe aceasta tema a pesterilor a jucat un rol de seama în construirea de gradini în miniatura. Pesterile sînt adaposturi tainice, lacasuri ale Nemuritorilor taoisti, loc de initiere. Ele alcatuiesc o lume paradiziaca si de aceea se patrunde greu înauntru (simbolismul „portii strîmte“, asupra caruia vom reveni în capitolul ce urmeaza).

Tot acest complex — apa, arbore, munte, pestera —, care jucase un rol atît de însemnat în taoism, nu facea decît sa continue si sa dezvolte o idee religioasa si mai veche, si anume aceea a locului desavîrsit, complet — care cuprindea un munte si o apa — si retras. Loc desavîrsit, pentru ca era deopotriva o lume în miniatura si un Paradis, izvor de fericire si loc de Nemurire. Peisajul desavîrsit, cuprinzînd

un munte si o apa, nu era altceva decît „locul sfînt“ din timpuri stravechi, cînd baietii si fetele se întîlneau în China, primavara, ca sa cînte cîntece rituale si sa ia parte la serbari ale dragostei. Valorizarile succesive ale acestui „loc sfînt“ primordial sînt lesne de ghicit. În timpuri stravechi, acest loc era un spatiu privilegiat, o lume închisa, sanctificata, unde baietii si fetele se întîlneau periodic pentru a se împartasi din tainele Vietii si ale fecunditatii cosmice. Taoistii au preluat aceasta schema cosmologica arhaica — muntele si apa — si au îmbogatit–o (munte, apa, pestera, arbore), dar au redus–o la scara cea mai mica, închipuind un univers paradiziac în miniatura, încarcat de puteri mistice, pentru ca era departe de lumea profana, în preajma caruia taoistii se retrageau ca sa mediteze.

Sanctitatea lumii închise este redata si de bazinele cu apa parfumata si capac, simbolizînd Marea si Insulele Preafericitilor. Acest complex mai slujea pentru meditatie, precum gradinile în miniatura, la început, înainte ca învatatii sa faca din ele o moda, în secolul al XVII–lea, si sa le transforme în „obiecte de arta“.

Se cuvine sa remarcam ca lumea nu este niciodata desacralizata în întregime, deoarece, în Extremul Orient, ceea ce se cheama „emotie estetica“ mai pastreaza, chiar si pentru învatati, o dimensiune religioasa. Exemplul gradinilor în miniatura ne arata însa cum anume si prin ce mijloace are loc desacralizarea lumii. Daca ne imaginam cum a evoluat o asemenea emotie estetica într–o societate moderna, putem întelege de ce experienta sfinteniei cosmice s–a diluat, s–a schimbat, devenind o emotie omeneasca si nimic mai mult, cum ar fi arta pentru arta.

Alte hierofanii cosmice

Din motive de spatiu, nu am abordat decît cîteva aspecte ale sacralitatii Naturii, lasînd la o parte un mare numar de hierofanii

cosmice. N-am pomenit, de pilda, despre simbolurile si cultele solare sau lunare, nici despre semnificatia religioasa a pietrelor sau despre rolul religios al animalelor. Fiecare dintre aceste categorii de hierofanii cosmice dezvaluie o structura aparte a sacralitatii naturii, sau mai bine zis o modalitate a sacrului exprimata printr–un mod specific de existenta în Cosmos. Este suficient sa analizam diferitele valori religioase recunoscute ale pietrelor ca sa întelegem ceea ce pietrele, ca hierofanii, le pot arata oamenilor, adica puterea, duritatea, permanenta. Hierofania pietrei este prin excelenta o ontofanie: înainte de orice, piatra exista, ramîne mereu ea însasi, nu se schimba, impresioneaza omul prin ceea ce are ea ireductibil si absolut, si astfel îi dezvaluie, prin analogie, ireductibilitatea si absolutul Fiintei. Perceput prin intermediul unei experiente religioase, modul specific de existenta a pietrei îi dezvaluie omului ce înseamna o existenta absoluta, dincolo de Timp, neatinsa de devenire.32

De asemenea, o scurta analiza a numeroaselor valorizari religioase ale Lunii ne arata ce au citit oamenii în ritmurile lunare. Datorita fazelor Lunii, adica „nasterea“, „moartea“ si „reînvierea“, oamenii au constientizat deopotriva propriul lor mod de a fi în Cosmos si sansele lor de a supravietui si de a renaste. Datorita simbolismului lunar, omul religios a ajuns sa gaseasca asemanari între ansambluri de fapte în aparenta fara nici o legatura, cuprinzîndu-le pîna la urma într–un singur „sistem“. Primele mari sinteze antropocosmice ale primitivilor s–ar putea datora valorizarii religioase a ritmurilor lunare. Simbolismul lunar a dus la punerea în legatura a unor fapte eterogene, precum nasterea, devenirea, moartea, reînvierea; Apele, plantele, femeia, fecunditatea, nemurirea; întunericul cosmic, viata dinaintea nasterii si existenta dincolo de moarte, urmata de o renastere de tip lunar („lumina ivita din bezna“); tesutul, simbolul „firului Vietii“,

destinul, temporalitatea, moartea etc. În general, ideile de ciclu, dualism, polaritate, opozitie, conflict, dar si de reconciliere a contrariilor, de coincidentia oppositorum, au fost fie descoperite, fie precizate cu ajutorul simbolismului lunar. Se poate vorbi de o „metafizica a Lunii“, în sensul unui sistem coerent de „adevaruri“ privitoare la modul de a fi specific al celor vii, a tot ceea ce, în Cosmos, participa la Viata, adica la devenire, crestere si descrestere, la „moarte“ si la „reînviere“. Nu trebuie uitat ca Luna îi arata omului religios nu numai ca Moartea este strîns legata de Viata, ci si ca Moartea nu este definitiva, ca ea este întotdeauna urmata de o noua nastere.33

Luna valorizeaza religios devenirea cosmica si îl împaca pe om cu Moartea. Soarele, dimpotriva, dezvaluie un alt mod de existenta: el nu participa la devenire si, fiind tot timpul în miscare, ramîne neschimbat, adica forma sa este mereu aceeasi. Hierofaniile solare exprima valorile religioase ale autonomiei si ale puterii, ale suveranitatii si inteligentei. Asa se explica faptul ca în unele culturi exista un adevarat proces de solarizare a Fiintelor supreme. Cum am vazut, zeii ceresti tind sa dispara din actualitatea religioasa, dar structura si prestigiul lor se mai pastreaza uneori la zeii solari, mai ales în civilizatiile cu grad înalt de elaborare, care au jucat un rol istoric important (Egipt, Orientul elenistic, Mexic).

Multe mitologii eroice au o structura solara. Eroul este asimilat Soarelui: ca si el, lupta cu întunericul, coboara în împaratia Mortii si iese învingator. Întunericul nu mai este unul din modurile de a fi ale divinitatii, ca în mitologiile lunare, ci simbolizeaza tot ceea ce Zeul nu este, adica Adversarul prin excelenta. Întunericul nu mai este valorizat ca o etapa necesara a Vietii cosmice; vazut prin prisma religiei solare, el se opune Vietii, formelor si inteligentei. Epifaniile luminoase ale zeilor solari devin în unele culturi semne ale

inteligentei. În cele din urma, Soarele va fi asimilat inteligentei într–o asemenea masura încît teologiile solare si sincretiste de la sfîrsitul Antichitatii devin filozofii rationaliste: Soarele este proclamat inteligenta Lumii, iar Macrob identifica în Soare pe toti zeii lumii greco–orientale, de la Apollo si Jupiter pîna la Osiris, Horus si Adonis (Saturnalii, I, cap. XVii–XXiii). În tratatul Despre Soarele Rege, al împaratului Iulian, precum si în Imn Soarelui, al lui Proclus, hierofaniile solare sînt treptat înlocuite de idei, iar religiozitatea dispare aproape cu totul în urma acestui lung proces de rationalizare.34

Desacralizarea hierofaniilor solare se numara printre multe alte procese asemanatoare, în urma carora Cosmosul întreg este în cele din urma golit de continutul sau religios. Cum am mai aratat însa, secularizarea definitiva a Naturii nu este un fapt împlinit decît pentru un numar restrîns de moderni, si anume aceia care sînt lipsiti de orice sentiment religios. Crestinismul a adus schimbari radicale si profunde în valorizarea religioasa a Cosmosului si a Vietii, pe care însa nu le–a respins. Ca viata cosmica, în întregul sau, mai poate fi simtita ca taina a divinitatii, o marturiseste de pilda un scriitor crestin, Léon Bloy, care scrie printre altele: „Fie ca Viata se gaseste în oameni, în animale ori în plante, este tot Viata, iar cînd soseste clipa, punctul acela nevazut numit moarte, Isus se îndeparteaza tot asa de bine dintr–un copac cît si dintr–o faptura omeneasca.“35

CAPITOLUL IV

Existenta umana si viata sanctificata

Existenta „deschisa“ spre Lume

Scopul ultim al istoricului religiilor este sa înteleaga — si sa–i ajute si pe altii sa înteleaga — comportamentul omului religios (homo religiosus) si universul sau mental, ceea ce nu este deloc usor. Pentru lumea moderna, religia ca forma de viata si Weltanschauung se confunda cu crestinismul. În cel mai bun caz, un intelectual occidental ajunge sa se familiarizeze, cu oarecare efort, cu viziunea religioasa a Antichitatii clasice si chiar cu unele mari religii orientale, cum ar fi hinduismul, confucianismul ori budismul. Desi laudabil, efortul de a–si largi orizontul religios nu–l poate duce prea departe; cu Grecia, India sau China, intelectualul occidental nu poate depasi sfera religiilor complexe si elaborate, care dispun de o bogata literatura sacra scrisa. Cunoasterea unei parti din aceasta literatura sacra, familiarizarea cu unele mitologii si teologii orientale sau ale lumii clasice nu sînt suficiente pentru a îngadui patrunderea în universul mental al lui homo religiosus. Mitologiile si teologiile poarta pecetea îndelungatei munci a carturarilor care le–au întors pe toate fetele; si chiar daca nu reprezinta „religii ale Cartii“ (ca iudaismul, zoroastrismul, crestinismul, islamismul), au totusi carti sacre (India, China) ori au fost cel putin influentate de autori de prestigiu (ca de pilda Homer, în Grecia).

O perspectiva religioasa mai larga poate fi dobîndita prin cunoasterea folclorului popoarelor europene; credintele, obiceiurile, comportamentele acestor popoare în fata Vietii si a Mortii mai pastreaza urme ale „starilor religioase“ arhaice. Studierea

societatilor rurale europene ne poate ajuta sa întelegem lumea religioasa a agricultorilor în epoca neolitica. În numeroase cazuri, obiceiurile si credintele taranilor europeni oglindesc un nivel de cultura mai vechi decît cel atestat de mitologia Greciei clasice.1 Este adevarat ca aceste populatii rurale din Europa au fost în cea mai mare parte crestinate acum mai bine de o mie de ani. Ele au reusit însa sa integreze în crestinism o mare parte din mostenirea religioasa precrestina, datînd din cele mai vechi timpuri. Ceea ce nu înseamna nicidecum ca taranii din Europa nu sînt crestini. Trebuie spus însa ca religiozitatea lor nu se reduce la formele istorice ale crestinismului, ci pastreaza o structura cosmica din care lipseste aproape cu desavîrsire experienta crestina a orasenilor. Se poate vorbi de un crestinism primordial, anistoric: crestinîndu–se, agricultorii europeni au integrat în noua lor credinta religia cosmica pastrata din vremuri preistorice.

Pentru un istoric al religiilor care doreste sa înteleaga si sa faca înteleasa totalitatea situatiilor existentiale ale lui homo religiosus, problema este mai complexa. Dincolo de granitele ogoarelor se întinde o întreaga lume, lumea cu adevarat „primitiva“ a pastorilor nomazi, a vînatorilor, a populatiilor aflate înca în stadiul vînatorii de animale mici si al culesului. Ca sa putem patrunde în universul mental al lui homo religiosus, trebuie sa tinem seama în primul rînd de oamenii care alcatuiau aceste societati primitive al caror comportament religios ni se pare astazi excentric, daca nu de–a dreptul aberant, dar oricum greu de înteles. Un univers mental strain nu poate fi însa înteles decît daca te situezi înauntru, în centrul lui, ca sa poti ajunge, de acolo, la toate valorile pe care le implica.

O data asezati în perspectiva omului religios apartinînd societatilor arhaice, putem constata ca Lumea exista pentru ca a fost creata de zei, si ca existenta însasi a Lumii „spune“ ceva, ca Lumea nu

este nici muta, nici opaca, si nu este ceva inert, fara sens si fara scop. Pentru omul religios, Cosmosul „traieste“ si „vorbeste“, iar viata Cosmosului este o dovada a sfinteniei sale, deoarece el a fost creat de zei, iar zeii se înfatiseaza oamenilor prin intermediul vietii cosmice.

Începînd cu un anumit stadiu de cultura, omul se socoteste un microcosmos, adica parte din Creatia zeilor sau, cu alte cuvinte, gaseste în el însusi „sfintenia“ pe care o recunoaste în Cosmos. Viata sa este prin urmare omologata vietii cosmice care, ca lucrare divina, devine imaginea exemplara a existentei umane. Dupa cum am vazut, casatoria este valorizata ca o hierogamie între Cer si Pamînt. Omologarea Pamînt–Femeie este însa mult mai complexa la agricultori. Femeia este asimilata gliei, semintele înseamna semen virile, iar muncile cîmpului, unirea conjugala. „Femeia aceasta a venit precum un ogor viu; semanati într–însa samînta, barbati!“ sta scris în Atharva Veda (XIV, II, 14). „Femeile voastre sunt pentru voi precum ogoarele“ (Coran, II, 225). O regina stearpa se jeluieste: „Sînt ca un ogor pe care nu creste nimic!“ Într–un cînt din secolul al XII–lea, Fecioara Maria este slavita însa ca terra non arabilis quae fructum parturiit.

Sa încercam sa întelegem situatia existentiala a celui pentru care toate omologarile sînt experiente traite, nu doar idei. Este limpede ca viata lui are o dimensiune în plus, nu este numai omeneasca, ci si „cosmica“, pentru ca are o structura transumana. Am putea–o numi „existenta deschisa“, pentru ca nu este strict limitata la modul de a fi al omului (stim, de altfel, ca primitivul îsi pune propriul model de urmat pe un plan transuman dezvaluit de mituri). Existenta lui homo religiosus, mai ales a celui primitiv, este „deschisa“ spre Lume; în timpul vietii, omul religios nu este niciodata singur, pentru ca în el traieste o parte a Lumii. Nu se poate spune însa, cum afirma Hegel, ca omul primitiv este „îngropat în Natura“, ca înca nu s–a regasit ca

fiind deosebit de Natura, ca sine. Hindusul care–si îmbratiseaza sotia spunînd ca ea este Pamîntul, iar el Cerul, este în acelasi timp pe deplin constient de umanitatea sa si de cea a sotiei sale. ºaranul austro–asiatic care da acelasi nume, lak, falusului si sapei, si asemuieste samînta cu semen virile, ca atîtia alti cultivatori, stie foarte bine ca sapa este o unealta pe care si–a facut–o singur si ca, lucrînd ogorul, face o munca agricola care presupune un oarecare numar de cunostinte tehnice. Cu alte cuvinte, simbolismul cosmic adauga o noua valoare unui obiect sau unei actiuni, fara ca prin aceasta sa le stirbeasca valorile proprii si nemijlocite. O existenta „deschisa“ spre Lume nu este o existenta inconstienta, îngropata în Natura. „Deschiderea“ spre Lume îi îngaduie omului religios sa se cunoasca si, în acelasi timp, sa cunoasca Lumea, iar aceasta cunoastere este pentru el nepretuita, pentru ca este „religioasa“, pentru ca se refera la Fiinta.

Sanctificarea Vietii

Exemplul de mai sus ne ajuta sa întelegem în ce perspectiva se asaza omul societatilor arhaice, pentru care viata poate fi în întregime sanctificata. Mijloacele prin care se poate ajunge la sanctificare sînt numeroase, însa rezultatul este aproape întotdeauna acelasi: viata este traita pe doua planuri, desfasurîndu–se ca existenta umana si participînd în acelasi timp la o viata transumana, cea a Cosmosului sau a zeilor. Putem presupune ca, într–un trecut foarte îndepartat, toate organele si toate experientele fiziologice ale omului, toate gesturile sale aveau o semnificatie religioasa. Acest lucru este de la sine înteles, pentru ca toate comportamentele umane au fost inaugurate de Zei sau de Eroii civilizatori in illo tempore: acestia nu numai ca au întemeiat numeroasele munci si feluri de a se hrani, de a face dragoste, de a se exprima, dar chiar si gesturi în

aparenta neînsemnate. În miturile australienilor karadjeri, cei doi Eroi civilizatori s–au asezat într–o anumita pozitie pentru a urina, iar populatia karadjeri imita chiar si în zilele noastre acest gest exemplar.2 Nu trebuie sa mai spunem ca, la nivelul experientei profane a Vietii, nu gasim nimic asemanator. Pentru omul areligios, toate experientele vitale, atît sexualitatea, cît si alimentatia, munca si jocul au fost desacralizate. Cu alte cuvinte, toate aceste acte fiziologice sînt lipsite de semnificatie spirituala, deci de o dimensiune cu adevarat umana.

Dincolo de aceasta semnificatie religioasa pe care o dobîndesc actele fiziologice ca imitatie a modelelor divine, organele si functiile lor au fost valorizate religios prin asimilare cu unele regiuni sau fenomene cosmice. Am întîlnit exemplul clasic al femeii asimilate gliei si Pamîntului–Mama, cel al actului sexual asimilat hierogamiei Cer–Pamînt si semanatului. Omologarile om–Univers sînt însa mult mai numeroase. Unele par usor de stabilit, ca de pilda cea dintre ochi si Soare, sau între cei doi ochi si Soare si Luna, sau între calota craniana si Luna plina, sau dintre respiratie si vînt, între oase si pietre, între par si iarba etc.

Istoricul religiilor întîlneste însa si alte omologari, care implica un simbolism mai elaborat si un întreg sistem de corespondente microcosmice si macrocosmice, ca de pilda asimilarea pîntecelui sau a uterului cu pestera, a intestinelor cu labirinturile, a respiratiei cu tesutul pînzei, a venelor si arterelor cu Soarele si Luna, a coloanei vertebrale cu Axis mundi etc. Nu toate aceste omologari între trupul omenesc si macrocosmos sînt atestate la primitivi. Unele sisteme de corespondente om–Univers nu au fost definitivate decît în culturile mari (India, China, Orientul Apropiat antic, America Centrala). Punctul lor de plecare este totusi reprezentat de culturile arhaice. Se întîlnesc la primitivi sisteme de omologie antropocosmica de o

complexitate extraordinara, care dovedesc o putere de speculatie inepuizabila. Este de pilda cazul dogonilor din vechea Africa Occidentala franceza.3

Aceste omologari antropocosmice ne intereseaza în masura în care „ascund“ diverse situatii existentiale. Spuneam ca omul religios traieste într–o lume „deschisa“ si ca, pe de alta parte, existenta sa este „deschisa“ spre Lume. Aceasta înseamna ca omul religios este accesibil unui sir nesfîrsit de experiente religioase pe care le–am putea numi „cosmice“. Asemenea experiente sînt întotdeauna religioase, deoarece Lumea este sacra. Ca sa le putem întelege, trebuie sa tinem seama de faptul ca principalele functii fiziologice pot deveni ceremonii. Se manînca dupa ritualuri, iar hrana este valorizata în functie de diferitele religii sau culturi: alimentele sînt socotite fie sacre, fie un dar al zeilor, fie o ofranda adusa zeilor trupului (cum este cazul în India, de pilda). Viata sexuala este si ea ritualizata si, prin urmare, omologata atît fenomenelor cosmice (ploaie, semanat), cît si actelor divine (hierogamie Cer–Pamînt). Uneori, casatoria este valorizata pe trei planuri: individual, social si cosmic. La indienii omaha, de pilda, satul este împartit în doua jumatati, numite Cerul si Pamîntul. Casatoriile nu se pot face decît între cele doua jumatati exogame si fiecare casatorie repeta acel hieros gamos primordial, adica unirea Cerului cu Pamîntul.4

Aceste omologari antropocosmice, mai ales sacramentalizarea consecutiva a vietii fiziologice, si–au pastrat întreaga vitalitate chiar în religiile foarte evoluate. Pentru a ne margini la un singur exemplu: unirea sexuala ca ritual, care a ajuns la un nivel de prestigiu considerabil în tantrismul indian. India ne arata în chip stralucit cum un act fiziologic poate fi transformat în ritual si cum acelasi act, o data depasita perioada ritualista, poate fi valorizat ca „tehnica mistica“. Strigatul sotului din Brihadara1yaka Upanishad:

„Sînt Cerul, iar tu esti Pamîntul“ vine dupa preschimbarea sotiei sale în altar al jertfei vedice (VI, IV, 3). Femeia întruchipeaza în cele din urma, în religia tantrica, Prakriti (Natura) si Zeita Cosmica, Shakti, în vreme ce barbatul se identifica cu Shiva, Spiritul pur, nemiscat si senin. Unirea sexuala (maithuna) este înainte de toate o integrare a celor doua principii, Natura–Energie cosmica si Spiritul. Iata ce arata un text tantric: „Adevarata unire sexuala este aceea dintre zeita suprema Shakti si Spirit (atman); celelalte nu sînt decît raporturi carnale cu femeile“(Kûlarnava Tantra, V, 111–112). Nu mai este vorba de un act fiziologic, ci de un rit mistic: partenerii nu mai sînt fiinte omenesti, ci „detasati“ si liberi precum zeii. Textele tantrice subliniaza mereu ca este vorba de o transfigurare a experientei carnale. „Prin aceleasi acte care–i trimit pe unii oameni în Infern, unde sînt condamnati sa arda vreme de milioane de ani, yoginul îsi dobîndeste mîntuirea vesnica.“5 Brihadara1yaka Upanishad (V, XIV, 8) arata deja: „Cel care stie acest lucru, oricare ar fi pacatele sale, este curat, nu va îmbatrîni niciodata si va fi nemuritor.“ Altfel spus, „cel care stie“ are o experienta cu totul diferita decît aceea a unui profan, ceea ce înseamna ca orice experienta umana poate fi transfigurata si traita pe un alt plan, transuman.

Exemplul indian ne arata la ce rafinament „mistic“ poate ajunge sacramentalizarea organelor si a vietii fiziologice, pe care o gasim atestata la toate nivelurile arhaice de cultura. Trebuie adaugat însa ca valorizarea sexualitatii ca mijloc de participare la sacru (de dobîndire, în cazul Indiei, a starii supraomenesti a libertatii absolute) nu este lipsita de primejdii. Tantrismul a prilejuit chiar în India ceremonii aberante si josnice. În alte parti, în lumea primitiva, sexualitatea rituala a fost însotita de orgii. Exemplul de mai sus îsi pastreaza totusi o valoare sugestiva, pentru ca ne dezvaluie o

experienta care nu mai este accesibila într–o societate desacralizata: experienta unei vieti sexuale sanctificate.

Corp-casa-Cosmos

Am vazut ca omul religios traieste într–un Cosmos „deschis“ si ca el însusi este „deschis“ spre Lume, ceea ce înseamna: a) ca se afla în comunicare cu zeii; b) ca participa la sfintenia Lumii. Am putut constata, analizînd structura spatiului sacru, ca omul religios nu poate trai decît într–o lume „deschisa“, pentru ca doreste sa se afle într–un „Centru“, unde i se da posibilitatea sa comunice cu zeii. Locuinta sa este un microcosmos, cum este de altfel si corpul lui. Omologarea casa–corp–Cosmos apare destul de timpuriu. Se cuvine sa ne oprim asupra acestui exemplu, care ne arata cum pot fi reinterpretate valorile religiozitatii arhaice în religiile si chiar filozofiile de mai tîrziu.

Gîndirea religioasa indiana a folosit din plin omologarea traditionala casa–Cosmos–corp omenesc, si este usor de înteles de ce: corpul, ca si Cosmosul, este în ultima instanta o „stare“, un sistem de conditionari asumat. Coloana vertebrala este asimilata Stîlpului cosmic (skambha) sau Muntelui Meru, respiratia este asemuita vîntului, buricul sau inima „Centrului Lumii“ si asa mai departe. Omologarea se face însa si între corpul omenesc si ritualul luat în ansamblu: locul jertfei, ustensilele si gesturile sacrificiale sînt asimilate diferitelor organe si functii fiziologice. Corpul omenesc, omologat din punct de vedere ritual Cosmosului sau altarului vedic (care este o imago mundi), este asimilat si unei case. Un text hathayoga vorbeste despre corp ca despre „o casa cu un stîlp si noua usi“ (Goraksha Shataka, 14).

Cu alte cuvinte, asumîndu–si în mod constient starea exemplara careia îi este într–un fel predestinat, omul se „cosmicizeaza“, adica reproduce la scara umana sistemul de conditionari reciproce si de

ritmuri ce caracterizeaza si alcatuieste o „lume“, proprie oricarui univers. Omologarea se face si în sens invers, pentru ca templul sau casa sînt la rîndul lor asemuite unui corp omenesc. „Ochiul“ domului este un termen frecvent în numeroase traditii arhitecturale.6 Trebuie sa amintim însa ca fiecare dintre aceste imagini echivalente — Cosmos, casa, corp omenesc — are sau poate dobîndi o „deschidere“ superioara, prin care se poate trece în cealalta lume. Deschizatura din partea de sus a unui turn indian poarta, printre alte nume, si pe cel de brahmarandhra, termen care desemneaza „deschizatura“ din crestetul capului si care joaca un rol capital în tehnicile yoghino–tantrice; tot pe aici îsi ia zborul sufletul în clipa mortii. Sa amintim si obiceiul de a sparge craniul yoghinilor morti pentru a înlesni plecarea sufletului.7

Obiceiului indian îi corespund credintele, foarte raspîndite în Europa si în Asia, dupa care sufletul mortului iese prin horn (gura de fum) sau prin acoperis, mai precis prin acea parte a acoperisului care se afla deasupra „unghiului sacru“.8 În caz de agonie prelungita, una sau mai multe scînduri din acoperis sînt îndepartate sau chiar sfarîmate. Semnificatia acestui obicei este limpede: sufletul se va desprinde mai usor de trupul sau daca aceasta alta imagine a corpului–Cosmos care este casa e sparta în partea de sus. Este de la sine înteles ca toate aceste experiente sînt inaccesibile omului areligios, nu doar pentru ca moartea a fost pentru el desacralizata, ci si pentru ca el nu mai traieste într–un Cosmos propriu–zis si nu–si mai da seama ca faptul de a avea un „corp“ si de a se instala într–o casa echivaleaza cu asumarea unei stari existentiale în Cosmos, asa cum vom vedea în cele ce urmeaza.

Se cuvine sa subliniem ca omologarea om–casa si cu deosebire asimilarea crestetului cu acoperisul sau cupola s–au pastrat în vocabularul mistic indian. Experienta mistica fundamentala, adica

depasirea conditiei umane, este redata prin doua imagini: spargerea acoperisului si zborul în vazduh. Textele budiste vorbesc despre arhati care „îsi iau zborul în vazduh spargînd acoperisul palatului“, care, „dorind sa zboare, sparg acoperisul casei si se înalta în vazduh“ etc.9 Aceste imagini pot fi interpretate în doua feluri: pe planul experientei mistice, este vorba de un „extaz“, deci de zborul sufletului prin brahmarandhra; pe plan metafizic, este vorba de abolirea lumii conditionate. Cele doua semnificatii ale „zborului“ arhatilor exprima însa ruptura de nivel ontologic si trecerea de la un mod de a fi la un altul sau, mai exact, trecerea de la existenta conditionata la un mod de a fi neconditionat, adica de deplina libertate.

În cea mai mare parte a religiilor arhaice, „zborul“ înseamna accesul la un mod de a fi suprauman (Zeu, magician, „spirit“), adica, în ultima instanta, libertatea deplina de miscare, deci dobîndirea conditiei de „spirit“. În gîndirea indiana, arhatul care „sparge acoperisul casei“ si îsi ia zborul în vazduh dovedeste, cu ajutorul acestei imagini, ca a trecut dincolo de Cosmos si a ajuns la un mod de a fi paradoxal, cu neputinta de conceput, cel al libertatii absolute (oricum s–ar numi: nirva1a, asamskrta, samadhi, sahaja etc.). Pe plan mitologic, gestul exemplar al trecerii dincolo de Lume este ilustrat de Buddha, care afirma ca a „spart“ Oul cosmic, „coaja nestiintei“, si a dobîndit „preafericita, universala demnitate a lui Buddha“.10

Exemplul acesta ne arata cît de importanta este perenitatea sistemelor de simboluri arhaice legate de locuinta omeneasca. Aceste sisteme de simboluri redau stari religioase primordiale, dar care îsi pot modifica valorile, îmbogatindu–se cu semnificatii noi si integrîndu–se în sisteme de gîndire din ce în ce mai bine articulate. „Locuiesti“ într–un corp la fel cum locuiesti într–o casa ori în Cosmosul pe care ti l–ai faurit tu însuti (vezi capitolul I). Orice

stare legala si permanenta implica încadrarea într–un Cosmos, într–un Univers perfect organizat, deci imitat dupa modelul exemplar al Creatiei. Fiecare teritoriu locuit — Templu, casa, corp — este un Cosmos, si fiecare Cosmos, dupa modul sau de a fi, pastreaza o „deschidere“, oricum s–ar numi aceasta în diversele culturi („ochi“ al Templului, horn, gura de fum, brahmarandhra etc.). Într–un fel sau altul, Cosmosul locuit — fie ca este corp, casa, teritoriu tribal, lumea în totalitate — comunica prin partea de sus cu un alt nivel, transcendent.

Se întîmpla ca într–o religie acosmica, ca de pilda cea din India dupa budism, deschiderea spre nivelul superior sa nu mai însemne trecerea de la conditia umana la cea supraumana, ci transcendenta, abolirea Cosmosului, libertatea absoluta. Exista o diferenta enorma între semnificatia filozofica a „oului spart“ de Buddha sau a „acoperisului“ spart de arhati si simbolismul arhaic al trecerii de la Pamînt la Cer de–a lungul lui Axis mundi sau prin gura de fum. Filozofia si mistica indiana au ales, dintre simbolurile care puteau reda ruptura ontologica si transcendenta, aceasta imagine primordiala a acoperisului spart. Depasirea conditiei umane se înfatiseaza, imagistic, prin distrugerea „casei“, adica a Cosmosului personal ales drept locuinta. Orice „locuinta stabila“ în care te–ai „instalat“ echivaleaza, în plan filozofic, cu o stare existentiala pe care ti–ai asumat–o. Imaginea acoperisului spart înseamna ca ai abolit orice „stare“, ca ai ales nu instalarea în lume, ci libertatea absoluta, care implica în gîndirea indiana distrugerea oricarei lumi conditionate.

Nu este nevoie sa insistam prea mult asupra valorilor acordate de catre unul dintre contemporanii nostri nereligiosi corpului sau, casei sale si universului sau, pentru a ne putea da seama de distanta uriasa care îl desparte de oamenii apartinînd culturilor primitive si orientale de care am vorbit mai înainte. Tot asa cum locuinta omului

modern si–a pierdut valorile cosmologice, corpul sau este lipsit de orice semnificatie religioasa ori spirituala. Am putea spune, pe scurt, ca pentru oamenii moderni lipsiti de religiozitate Cosmosul a devenit opac, inert si mut: nu mai transmite nici un mesaj si nu mai cuprinde nici un „cifru“. Sentimentul sfinteniei Naturii se mai pastreaza în Europa zilelor noastre, mai ales la populatiile rurale, unde mai exista un crestinism trait ca liturghie cosmica.

Cît despre crestinismul societatilor industriale, si mai ales al intelectualilor, el si–a pierdut de mult valorile cosmice pe care le mai avea în Evul Mediu. Aceasta nu înseamna neaparat ca în mediul urban crestinismul este „degradat“ ori „inferior“, ci doar ca sensibilitatea religioasa a populatiilor urbane este mult saracita. Liturghia cosmica, taina participarii Naturii la drama cristologica au devenit inaccesibile pentru crestinii care traiesc într–un oras modern. Experienta lor religioasa nu mai este „deschisa“ spre Cosmos, fiind una strict personala; mîntuirea este o problema între om si Dumnezeul sau; în cel mai bun caz, omul se recunoaste responsabil nu doar în fata lui Dumnezeu, ci si în fata Istoriei. Cosmosul nu mai are însa nici un loc în relatia om–Dumnezeu–Istorie, ceea ce înseamna ca Lumea nu mai este simtita, nici macar de crestinul autentic, ca o lucrare a lui Dumnezeu.

Trecerea prin Poarta strîmta

Ceea ce am spus pîna acum despre simbolismul corp–casa si despre omologarile antropocosmice legate de aceasta este departe de a epuiza bogatia extraordinara a subiectului: am fost nevoiti sa ne oprim doar asupra cîtorva aspecte, dintre cele foarte numeroase. „Casa“ — deopotriva imago mundi si replica a corpului omenesc — joaca un rol de seama în ritualuri si mitologii. În unele culturi (China protoistorica, Etruria etc.), urnele funerare au forma unei case, cu o deschizatura în partea de sus, pe unde sufletul mortului poate intra si iesi.11 Urna–

casa devine într–un fel noul „corp“ al raposatului. Tot dintr–o casuta, în forma de gluga, iese Stramosul mitic, si tot într–o casa–urna–gluga se ascunde Soarele în timpul noptii, ivindu–se din nou în zori.12 Exista, asadar, o legatura structurala între diferitele moduri de trecere: de la întuneric la lumina (Soarele), de la preexistenta unei rase umane la manifestarea ei (Stramosul mitic), de la Viata la Moarte si la noua existenta post-mortem (sufletul).

Am afirmat în mai multe rînduri ca orice forma de „Cosmos“ — Universul, Templul, casa, corpul omenesc — este înzestrata cu o „deschidere“ în partea de sus. Acum putem întelege mai bine semnificatia acestui simbolism: deschiderea îngaduie trecerea de la un mod de a fi la altul, de la o stare existentiala la alta. Orice existenta cosmica este predestinata „trecerii“: omul trece de la previata la viata si în cele din urma la moarte, tot asa cum Stramosul mitic a trecut de la preexistenta la existenta, iar Soarele de la întuneric la lumina. Trebuie remarcat ca acest fel de „trecere“ se încadreaza într–un sistem mai complex, ale carui articulatii le–am abordat cînd am vorbit despre Luna ca arhetip al devenirii cosmice, despre vegetatie ca simbol al reînnoirii universale si mai ales despre numeroasele feluri de repetare rituala a cosmogoniei, adica trecerea exemplara de la virtual la formal. Se cuvine sa precizam ca toate aceste ritualuri si simbolisme ale „trecerii“ oglindesc o conceptie specifica a existentei umane: la nastere, omul nu este înca desavîrsit; el trebuie sa se nasca pentru a doua oara si ajunge sa se împlineasca trecînd de la o stare imperfecta, embrionara, la starea desavîrsita de adult. Cu alte cuvinte, putem spune ca existenta umana atinge împlinirea în urma unui sir de rituri de trecere, adica de initieri succesive.

Ne vom ocupa mai tîrziu de sensul si functia initierii. Ne vom opri acum asupra simbolismului „trecerii“, asa cum o întelege omul religios

în mediul sau familiar si în viata de zi cu zi: în casa, de pilda, pe drumul pe care merge la lucru, pe podurile pe care trece. Acest simbolism face parte din însasi structura locuintei. Deschiderea din partea de sus înseamna dorinta de a urca spre cer, dorinta de transcendenta. Pragul arata atît granita dintre „înauntru“ si „în afara“, cît si posibilitatea de trecere dintr–o parte în cealalta (de la profan la sacru, de pilda; vezi capitolul I). Ideea de trecere primejdioasa este însa cel mai bine sugerata de imaginile puntii si ale portii strîmte; asa se si explica abundenta acestor imagini în ritualurile si mitologiile initiatice si funerare. Initierea, ca si moartea, ca si cunoasterea absoluta sau credinta, în iudeo–crestinism, echivaleaza cu trecerea de la un mod de a fi la altul si realizeaza o adevarata mutatie ontologica. Pentru a sugera trecerea paradoxala (care implica întotdeauna o ruptura si o transcendenta), diversele traditii religioase au folosit din plin simbolismul Puntii primejdioase sau cel al Portii strîmte. În mitologia iraniana, Puntea Cinvat este trecuta de raposati în calatoria lor post-mortem: pentru cei drepti este lata de noua lungimi de lance, dar pentru nelegiuiti este îngusta „precum taisul unui cutit“ (Dînkard, IX, XX, 3). Sub Puntea Cinvat se afla prapastia fara fund a Infernului (Vidîvdat, III, 7). Tot pe Puntea aceasta trec misticii în calatoria lor extatica spre Cer; pe aici a urcat, în spirit, Arda Viraz.13

Viziunea Sfîntului Pavel ne vorbeste despre o punte îngusta „asemenea unui fir de par“, care leaga lumea noastra cu Paradisul. Aceeasi imagine o întîlnim la scriitorii si la misticii arabi: puntea este „mai subtire decît un fir de par“ si leaga Pamîntul de sferele astrale si de Paradis. La fel, în traditiile crestine, pacatosii care nu puteau trece puntea erau azvîrliti în Iad. Legendele medievale vorbesc despre „o punte ascunsa sub apa“ si despre un pod–spada, pe care eroul (Lancelot) trebuie sa–l treaca descult si cu mîinile goale:

puntea este „mai taioasa decît o coasa“, iar trecerea se face „cu suferinta si durere“. În traditia finlandeza, o punte acoperita cu ace, cuie, brice strabate Infernul: pe ea trec atît mortii, cît si samanii, în calatoria lor spre lumea de dincolo. Descrieri asemanatoare se întîlnesc cam peste tot în lume.14 Trebuie precizat ca aceeasi imagistica s–a pastrat pentru a sugera dificultatea cunoasterii metafizice si, în crestinism, a credintei. „Anevoie se poate calca pe taisul unui brici, spun poetii, pentru a arata cît de greu este drumul catre cunoasterea suprema“ (Ka†ha Upanishad, III, 14). „Strîmta este poarta si îngusta este calea care duce la Viata, si putini sînt cei care o afla“ (Matei, 7, 14).

Cele cîteva exemple privitoare la simbolismul initiatic, funerar si metafizic al puntii si al portii ne–au aratat cum anume existenta zilnica si „mica lume“ pe care o presupune — casa cu uneltele, viata si gesturile de fiecare zi — pot fi valorizate pe plan religios si metafizic. Aceasta viata obisnuita, de toate zilele, este transfigurata în experienta unui om religios, care descopera peste tot un „cifru“. Pîna si gestul cel mai obisnuit poate trimite la un act spiritual. Drumul si mersul pot fi transfigurate în valori religioase, deoarece orice drum poate simboliza „calea vietii“ si orice mers un „pelerinaj“, o calatorie spre Centrul Lumii.15 Daca faptul de a avea o „casa“ înseamna asumarea unei stari stabile în Lume, cei care au renuntat la casele lor, pelerinii si ascetii, îsi arata prin „mers“, prin neîncetata lor miscare dorinta de a iesi din Lume, respingerea oricarei stari în Lume. Casa este un „cuib“ si, asa cum spune Pancavimsha Brahma1a (XI, XV, 1), „cuibul“ înseamna turme, copii si un camin, adica simbolizeaza lumea familiala, sociala, economica. Cei care au ales cautarea, calea spre „Centru“, trebuie sa renunte la orice situatie familiala si sociala, la orice „cuib“, spre a se consacra cu totul

„mersului“ catre adevarul suprem care, în societatile foarte evoluate, se confunda cu Dumnezeul ascuns, Deus absconditus.16

Rituri de trecere

Asa cum s–a observat de multa vreme, riturile de trecere joaca un rol important în viata omului religios.17 Fara îndoiala, ritul de trecere prin excelenta este reprezentat de initierea de pubertate, de trecerea de la o categorie de vîrsta la alta (de la copilarie sau adolescenta la tinerete). Exista însa si rituri de trecere la nastere, la casatorie ori la moarte, si s–ar putea spune ca, în fiecare dintre aceste cazuri, este vorba tot de o initiere, pentru ca se petrece întotdeauna o schimbare radicala de regim ontologic si de statut social. Atunci cînd se naste, copilul nu are decît o existenta fizica, nefiind înca recunoscut de familie, nici primit de societate. Riturile îndeplinite îndata dupa nastere sînt acelea care îi dau nou–nascutului statutul de „viu“ propriu–zis; datorita acestor rituri, copilul este integrat în comunitatea celor vii.

Si casatoria este un prilej de trecere de la un grup socio–religios la altul. Tînarul casatorit paraseste grupul celibatarilor pentru a lua parte de acum înainte la cel al capilor de familie. Orice casatorie implica o tensiune si o primejdie, declanseaza o criza; de aceea se face printr–un rit de trecere. Grecii numeau casatoria telos, consacrare, iar ritualul nuptial îl amintea pe cel al misterelor.

În ceea ce priveste moartea, riturile sînt cu atît mai complexe cu cît este vorba nu doar de un „fenomen natural“ (viata sau sufletul care parasesc trupul), ci si de o schimbare de regim deopotriva ontologic si social: raposatul trebuie sa treaca prin anumite încercari de care depinde propria lui soarta dincolo de mormînt, dar trebuie în acelasi timp sa fie recunoscut si acceptat de comunitatea mortilor. La unele popoare, doar îngroparea rituala confirma moartea, cel care nu este

înmormîntat dupa obicei nefiind socotit mort. În alte parti, moartea cuiva nu este recunoscuta ca fiind adevarata decît dupa îndeplinirea ceremoniilor funerare sau cînd sufletul raposatului a fost însotit prin ritualuri la noua sa locuinta, în lumea de dincolo, si a fost întîmpinat acolo de comunitatea mortilor. Pentru omul areligios, nasterea, casatoria, moartea sînt evenimente care nu privesc decît individul si familia acestuia si doar arareori — în cazul unor sefi de stat ori al unor politicieni — reprezinta evenimente cu implicatii politice. Dintr–o perspectiva areligioasa a existentei, toate aceste „treceri“ si–au pierdut caracterul ritual: ele nu mai înseamna nimic altceva decît ceea ce arata actul concret al unei nasteri, al unui deces ori al unei uniri sexuale recunoscute în mod oficial. Sa mai adaugam ca o experienta cu totul areligioasa a vietii se întîlneste destul de rar în stare pura, chiar si în societatile cele mai secularizate. O asemenea experienta cu totul areligioasa ar putea deveni curenta într–un viitor mai mult sau mai putin îndepartat, dar deocamdata este destul de rara. Ceea ce se întîlneste în lumea profana este o secularizare radicala a mortii, a casatoriei si a nasterii, dar, cum vom vedea în cele ce urmeaza, se mai pastreaza înca urme si nostalgii ale comportamentelor religioase abolite.

Cît despre ritualurile initiatice propriu–zise, se cuvine sa facem deosebirea dintre initierile de pubertate (categorie de vîrsta) si ceremoniile de intrare într–o societate secreta: diferenta cea mai importanta consta în faptul ca toti adolescentii trebuie sa treaca prin initierea de vîrsta, în vreme ce societatile secrete nu sînt rezervate decît unui numar restrîns de adulti. Instituirea initierii de pubertate pare sa fie mai veche decît aceea a societatii secrete; este de altfel si mai raspîndita, fiind atestata la nivelurile cele mai arhaice de cultura, ca de pilda la australieni si la locuitorii ºarii de Foc. Nu ne–am propus sa descriem aici ceremoniile initiatice în toata

complexitatea lor. Ceea ce ne intereseaza este faptul ca, înca din stadiile arhaice de cultura, initierea joaca un rol capital în pregatirea religioasa a omului si consta în esenta într–o schimbare de regim ontologic pentru neofit. Acest lucru ni se pare foarte important pentru întelegerea omului religios, deoarece ne arata ca omul societatilor primitive nu se socoteste „împlinit“ asa cum este el „dat“ la nivelul natural al existentei: ca sa ajunga om propriu–zis, trebuie sa paraseasca prin moarte aceasta viata dintîi (naturala) si sa renasca la o alta viata, superioara, care este deopotriva religioasa si culturala.

Cu alte cuvinte, primitivul îsi asaza idealul de umanitate pe un plan supraomenesc. Dupa parerea lui, 10 nu poti fi om împlinit decît dupa ce ai depasit si ai abolit într–un fel umanitatea „naturala“, pentru ca initierea se reduce în cele din urma la o experienta paradoxala, supranaturala, a mortii si a învierii, sau a unei a doua nasteri; 20 riturile initiatice cuprinzînd încercari, moartea si învierea simbolica au fost întemeiate de catre zei, Eroii civilizatori ori Stramosii mitici; aceste rituri au deci o origine supraomeneasca si, împlinindu–le, neofitul imita un comportament supraomenesc, divin. Se cuvine sa retinem acest lucru, care arata înca o data ca omul religios se vrea deosebit de ceea ce este la nivel „natural“ si se straduieste sa se împlineasca dupa imaginea ideala care i–a fost dezvaluita prin mituri. Omul primitiv încearca sa atinga un ideal religios de umanitate, si acest efort contine germenii tuturor eticilor elaborate mai tîrziu în societatile evoluate. Bineînteles, initierea ca act religios nu mai exista în societatile areligioase contemporane. Dar, dupa cum vom putea constata în cele ce urmeaza, pattern–urile initierii se mai pastreaza înca, desi puternic desacralizate, în lumea moderna.

Fenomenologia initierii

Initierea cuprinde îndeobste o tripla revelatie: a sacrului, a mortii si a sexualitatii.18 Copilul nu cunoaste nimic din aceste experiente; initiatul le cunoaste, si le asuma si le integreaza în noua sa personalitate. Sa mai adaugam ca, daca neofitul moare la vîrsta copilariei, în timpul vietii profane, neregenerate, ca sa renasca la o existenta noua, sanctificata, renaste si la un mod de a fi care îngaduie cunoasterea, stiinta. Initiatul nu este numai un „nou–nascut", ori un „înviat din morti", ci este un om care stie, care cunoaste tainele, care a avut revelatii de ordin metafizic. În timpul uceniciei sale din padure, învata tainele sacre: miturile legate de zei si de originea lumii, numele adevarate ale zeilor, rolul si originea instrumentelor rituale folosite în timpul ceremoniilor de initiere (de pilda acele bull–roarers, cutitele de silex pentru circumcizie etc.). Initierea echivaleaza cu maturizarea spirituala, si întîlnim aceasta tema în toata istoria religioasa a omenirii: initiatul, cel care a patruns tainele, este cel care stie.

Ceremonia începe întotdeauna prin despartirea neofitului de familie si retragerea sa în padure. Exista de pe acum un simbol al Mortii: padurea, jungla, întunericul reprezinta lumea de dincolo, „Infernul". În unele locuri se crede ca vine un tigru care îi poarta pe candidati în spinare pîna în padure: fiara îl întruchipeaza pe Stramosul mitic, Dascalul initierii, care îi conduce pe adolescenti în Infern. În alte parti, se crede ca neofitul este înghitit de un monstru, în pîntecele caruia domneste Noaptea cosmica: este lumea embrionara a existentei, atît pe plan cosmic, cît si pe planul vietii omenesti. În numeroase regiuni exista în padure o coliba initiatica, unde tinerii candidati trec printr–o parte din încercari si învata traditiile secrete ale tribului. Or, coliba initiatica simbolizeaza pîntecele mamei.19 Moartea

neofitului înseamna întoarcerea la starea embrionara, ceea ce nu trebuie înteles doar în sensul fiziologiei omenesti, ci si într–o acceptie cosmologica: starea foetala echivaleaza cu o întoarcere provizorie la modul virtual, precosmic.

Alte ritualuri pun în lumina simbolismul mortii initiatice. La unele popoare, candidatii sînt îngropati sau culcati în niste gropi proaspat sapate, sau sînt acoperiti cu crengi si trebuie sa stea nemiscati precum mortii, ori sînt frecati pe tot trupul cu un praf alb ca sa semene cu spectrele. Neofitii imita de altfel comportamentul spectrelor, pentru ca nu se slujesc de mîini si de degete ca sa manînce, ci apuca hrana cu dintii, cum se crede ca fac sufletele mortilor. În sfîrsit, chinurile pe care le sufera urmaresc sa arate, printre altele, ca neofitul supus torturii si mutilarii trebuie sa fie chinuit, sfîsiat, fiert ori fript de catre demonii–dascali ai initierii, adica Stramosii mitici. Suferintele fizice corespund starii celui care este „mîncat“ de demonul–fiara, sfîrtecat de coltii monstrului initiatic, mistuit în pîntecele acestuia. Mutilarile (scosul dintilor, taierea degetelor) cuprind si ele un simbolism al mortii. Mutilarile sînt legate în cea mai mare parte de divinitatile lunare. Or, Luna dispare periodic, moare, renascînd dupa trei nopti. Simbolismul lunar arata ca moartea este prima conditie a oricarei regenerari mistice.

În afara de operatiile specifice, cum ar fi circumcizia si subincizia, precum si de mutilarile initiatice, mai sînt si alte semne exterioare care înfatiseaza moartea si învierea: tatuaje, sacrificari. Cît despre simbolismul renasterii mistice, acesta se prezinta sub numeroase forme. Candidatii primesc alte nume, care vor fi de acum înainte numele lor adevarate. La unele triburi, tinerii initiati trebuie sa uite tot ceea ce li s–a întîmplat în viata anterioara: îndata dupa initiere sînt hraniti ca niste copii mici, sînt dusi de

mîna si sînt învatati din nou cum sa se comporte. De obicei, tinerii învata în padure o limba noua, sau cel putin un vocabular secret, accesibil doar initiatilor. Dupa cum se vede, o data cu initierea totul începe din nou. Simbolismul celei de–a doua nasteri se exprima uneori prin gesturi concrete. La unele popoare bantu, înainte de a fi circumcis, baiatul este supus unei ceremonii cunoscute sub numele de „a doua nastere“.20 Tatal sacrifica un berbec; dupa trei zile, înveleste copilul în prapure si în pielea animalului. Înainte de a fi însa învelit, copilul trebuie sa se urce în pat si sa tipe ca un nou–nascut. Trebuie apoi sa stea timp de trei zile învelit în pielea de berbec. La acelasi popor, mortii sînt îngropati dupa ce au fost înveliti în piei de berbec si asezati în pozitia fatului. Simbolismul renasterii mitice prin îmbracarea rituala într–o piele de animal este atestat de altfel în culturile foarte evoluate (India, Egiptul antic).

În scenariile initiatice, simbolismul nasterii se alatura aproape întotdeauna simbolismului Mortii. În contextele initiatice, moartea înseamna depasirea conditiei profane, nesanctificate, conditia „omului natural“, care nu cunoaste sacrul si nu întelege spiritul. Taina initierii îi dezvaluie treptat neofitului adevaratele dimensiuni ale existentei: introducîndu–l în sacru, initierea îl obliga sa–si asume responsabilitatea de om. Trebuie sa retinem de aici un element important, si anume ca accesul la spiritualitate este redat, în societatile arhaice, printr–un simbolism al Mortii si al unei noi nasteri.

Confrerii ale barbatilor si societati secrete ale femeilor

Riturile de intrare în societatile de barbati folosesc aceleasi încercari si reiau aceleasi scenarii initiatice. Însa, cum am mai spus, apartenenta la confreriile de barbati presupune o selectie: nu toti cei

care au trecut prin initierea de pubertate vor face parte din societatea secreta, desi toti doresc acest lucru.21

Vom da un singur exemplu: la triburile africane mandja si banda exista o societate secreta cunoscuta sub numele de Ngakola. Dupa mitul povestit neofitilor în timpul initierii, monstrul Ngakola avea puterea de a–i ucide pe oameni, înghitindu–i, si de a–i scuipa apoi, reînnoiti. Neofitul este bagat într–o cusca reprezentînd corpul monstrului. Aude de acolo glasul înspaimîntator al lui Ngakola, este biciuit si torturat; i se spune ca „a ajuns în pîntecele lui Ngakola“ si este pe cale de a fi mistuit. Dupa ce trece si prin alte încercari, dascalul initiator vesteste în cele din urma ca Ngakola, care îl initiase pe neofit, l–a scuipat.22

Regasim aici simbolismul mortii prin înghitirea de catre un monstru, simbolism atît de important în initierile de pubertate. Sa nu uitam ca riturile de intrare într–o confrerie secreta corespund întru totul initierilor de pubertate: recluziune, torturi si încercari initiatice, moarte si înviere, impunere a unui nou nume, învatare a unei limbi secrete etc.

Exista si initieri feminine. Nu trebuie sa ne asteptam sa regasim în riturile initiatice si tainele rezervate femeilor acelasi simbolism sau, mai bine zis, expresii simbolice identice celor care fac parte din initierile si confreriile masculine. Exista totusi un element comun, si anume o experienta religioasa profunda pe care se întemeiaza toate aceste rituri si mistere. Accesul la sacralitate, asa cum se dezvaluie ea prin asumarea conditiei de femeie, este elementul fundamental atît al riturilor initiatice de pubertate, cît si al celor de intrare în societatile secrete feminine (Weiberbünde).

Initierea începe o data cu prima menstruatie. Acest simptom fiziologic determina o ruptura, smulgerea fetei din lumea ei obisnuita: tînara este imediat izolata, despartita de comunitate si dusa într–o

coliba anume, în padure sau doar într–un colt întunecos al locuintei. Tînara catameniala trebuie sa stea într–o pozitie anume, destul de incomoda, si sa se fereasca de razele Soarelui si de atingerea celorlalti. Poarta un vesmînt anume sau un semn, o culoare care îi este într–un fel rezervata, si trebuie sa se hraneasca doar cu alimente crude.

Izolarea si recluziunea în întuneric, într–o coliba lipsita de lumina, în padure, ne trimit la simbolismul mortii initiatice a baietilor izolati în padure, închisi în colibe. Exista totusi o deosebire, si anume aceea ca, la fete, izolarea are loc îndata dupa prima menstruatie, fiind deci individuala, în vreme ce la baieti este colectiva. Deosebirea se explica prin aspectul fiziologic al sfîrsitului copilariei, lesne de observat la fete. Tinerele alcatuiesc în cele din urma un grup, iar în acest caz initierea este colectiva si încredintata unor batrîne.

Cît despre Weiberbünde, acestea sînt întotdeauna legate de taina nasterii si a fertilitatii. Taina nasterii, adica descoperirea de catre femeie a darului sau de creatoare pe planul vietii, este o experienta religioasa care nu poate fi transpusa în termeni de experienta masculina. Se poate întelege de ce nasterea a stat la baza unor ritualuri secrete feminine care aduc uneori cu niste adevarate mistere. Urme ale acestor mistere s–au pastrat chiar si în Europa.23

Ca si în cazul barbatilor, exista numeroase forme de asociatii feminine în care secretul si misterul sporesc treptat. La început, este initierea generala, prin care trece orice fata si orice tînara casatorita, si care ajunge la instituirea acelor Weiberbünde. Exista apoi asociatiile feminine de mistere, ca în Africa sau ca grupurile Menadelor din Antichitate. Se stie ca aceste confrerii feminine secrete au disparut foarte tîrziu.

Moarte si initiere

Simbolismul si ritualul initiatic care cuprind înghitirea de catre un monstru au ocupat un loc important atît în initieri, cît si în miturile eroice si în mitologiile Mortii. Simbolismul întoarcerii în pîntece are întotdeauna o valoare cosmologica. În chip simbolic, lumea întreaga se întoarce, o data cu neofitul, în Noaptea cosmica, pentru a putea fi apoi creata din nou, adica pentru a putea fi regenerata. Dupa cum am vazut (capitolul II), mitul cosmologic este rostit în scopuri terapeutice. Pentru a putea fi vindecat, un bolnav trebuie ajutat sa se nasca din nou, iar modelul arhetipal al nasterii este cosmogonia. Lucrarea Timpului trebuie abolita, spre a se putea ajunge din nou la clipa aurorala dinaintea Creatiei, ceea ce înseamna, în plan uman, întoarcerea la „fila alba" a existentei, la începutul absolut, cînd nimic nu era înca întinat, nimic nu era înca stricat.

Patrunderea în pîntecele monstrului – sau „îngroparea" simbolica, sau izolarea în cabana initiatica – echivaleaza cu o întoarcere în întunericul primordial, în Noaptea cosmica. Iesirea din pîntece, ori din cabana întunecoasa, ori din „mormîntul" initiatic echivaleaza cu o cosmogonie. Moartea initiatica repeta întoarcerea exemplara în Haos, pentru a permite repetarea cosmogoniei si pregatirea noii nasteri. Întoarcerea în Haos se verifica uneori în cele mai mici amanunte: este, de pilda, cazul bolilor intiatice ale viitorilor samani, care au fost adesea socotite adevarate nebunii. Asistam, într–adevar, la o criza totala, care duce uneori la dezintegrarea personalitatii.24 „Haosul psihic" arata ca omul profan este pe cale de a se „dizolva" si ca o noua personalitate este pe punctul de a se naste.

Întelegem de ce aceeasi schema initiatica – suferinte, moarte si înviere (re–nastere) – se regaseste în toate misterele, atît în riturile de pubertate, cît si în cele de intrare într–o societate

secreta, si de ce acelasi scenariu poate fi descifrat în tulburatoarele experiente intime care preceda vocatia mistica (la primitivi, „bolile initiatice“ ale viitorilor samani). Omul societatilor primitive s–a straduit sa învinga moartea, transformînd–o în rit de trecere. Altfel spus, la primitivi moartea înseamna parasirea a ceva ce nu era esential, de obicei viata profana. Asadar, moartea ajunge sa fie socotita suprema initiere si începutul unei noi existente spirituale; mai mult înca, nasterea, moartea si regenerarea (re–nasterea) au fost întelese drept cele trei momente ale aceleiasi taine, si toata stradania spirituala a omului arhaic a încercat sa arate ca nu trebuie sa existe nici o ruptura între cele trei momente. Nu te poti opri într–unul din aceste trei momente. Miscarea, regenerarea continua la nesfîrsit. Repeti mereu cosmogonia, ca sa fii sigur ca faci bine un anume lucru — un copil, de pilda, ori o casa —, sau îti împlinesti o vocatie spirituala. De aceea riturile de initiere au întotdeauna o valenta cosmogonica.

„A doua nastere“ si zamislirea spirituala

Scenariul initiatic, adica moartea din conditia profana urmata de re–nasterea într–o lume sacra, în lumea zeilor, joaca un rol important în religiile evoluate. Un exemplu binecunoscut este cel al sacrificiului la indieni, cu scopul de a dobîndi dupa moarte Cerul, sederea alaturi de zei sau calitatea de zeu (devatma). Cu alte cuvinte, se dobîndeste prin sacrificiu o conditie supraomeneasca, iar rezultatul poate fi omologat cu cel obtinut prin initierile arhaice. Cel ce face sacrificiul trebuie sa fie însa mai întîi consacrat de catre preoti, iar aceasta consacrare (diksha) implica un simbolism initiatic de sorginte obstetrica; de fapt, diksha îl transforma prin ritual pe cel ce trebuie sa faca sacrificiul în fat, facîndu–l sa se nasca pentru a doua oara.

Textele insista cu deosebire asupra sistemului de omologare prin care cel care face sacrificiul este supus unui regressus ad uterum, urmat de o noua nastere.[25] Iata, de pilda, ce spune Aitareya Brahma1a (I, 3): „Preotii preschimba în fat pe cel caruia îi dau consacrarea (diksha). Îl stropesc cu apa: apa este samînta barbateasca… Îl duc într–o încapere anume: încaperea este pîntecele în care se întoarce cel care face diksha; îl îndeamna asadar sa intre în pîntecele care îl asteapta. Îl acopera cu un vesmînt; vesmîntul este amnionul… Pe deasupra se pune o piele de antilopa neagra; corionul este, într–adevar, deasupra amnionului… ºine pumnii strînsi pentru ca fatul are pumnii strînsi cînd sta în pîntece, copilul are pumnii strînsi cînd se naste[26]… Desface pielea de antilopa si o da jos, ca sa se poata îmbaia; copiii vin pe lume fara corion. Îsi pastreaza vesmîntul ca sa intre, si de aceea copilul se naste învelit în amnion."

Cunoasterea sacra si, prin extensie, întelepciunea sînt socotite ca fiind rodul unei initieri, si se cuvine amintit ca un fapt semnificativ ca simbolismul obstetric legat de trezirea constiintei supreme se regaseste atît în vechea Indie, cît si în Grecia. Nu degeaba se compara Socrate cu o moasa, pentru ca îl ajuta pe om sa se nasca la constiinta de sine, aducea pe lume „omul nou". Acelasi simbolism se regaseste în traditia budista: calugarul îsi parasea numele de familie si devenea „fiul lui Buddha" (sakya–putto), pentru ca era „nascut printre sfinti" (ariya). Asa cum spunea vorbind despre sine Kassapa: „Fiu natural al Preafericitului, nascut din gura lui, din dhamma (Doctrina), slefuit de dhamma" etc. (Saµyutta Nikaya, II, 221).

Nasterea initiatica presupunea moartea din existenta profana. Schema s–a pastrat atît în hinduism, cît si în budism. Yoghinul „moare din aceasta viata" pentru a renaste la un alt mod de a fi, acela reprezentat de eliberare. Buddha arata calea si mijloacele de a muri din conditia umana profana, adica sclavia si nestiinta, pentru a

renaste în libertate, fericire si nirva1a. Terminologia indiana a renasterii initiatice aminteste uneori simbolismul arhaic al „trupului nou“ dobîndit de neofit prin initiere. Chiar Buddha o spune: „Le–am aratat învatatceilor mei mijloacele prin care pot crea, pornind de la acest corp (alcatuit din cele patru elemente, supuse stricaciunii), un alt corp de substanta intelectuala (rûpim manomayam), întreg si înzestrat cu însusiri transcendentale (abhinindriyam).“27

Simbolismul celei de–a doua nasteri sau al zamislirii ca acces la spiritualitate a fost preluat si valorizat de catre iudaismul alexandrin si de catre crestinism. Filon foloseste din plin tema zamislirii în legatura cu nasterea vietii spirituale la o viata superioara (cf. de ex. Abraham, XX, 99). La rîndul sau, Sfîntul Pavel vorbeste de „fiu spiritual“, de fiii pe care i–a nascut prin credinta. „Tit, adevaratul meu fiu dupa credinta cea de obste“ (Epistola catre Tit, 1, 4). „Te rog pe tine pentru fiul meu, pe care l–am nascut fiind în lanturi, Onisim“ (Epistola catre Filimon, 10).

Nu este cazul sa ne oprim asupra deosebirilor dintre „fiii“ pe care îi „zamislea“ „întru credinta“ apostolul Pavel si „fiii lui Buddha“, sau cei pe care îi „aducea pe lume“ Socrate, ori „nou–nascutii“ din initierile primitive. Deosebirile sînt evidente. Puterea însasi a ritului era cea care „ucidea“ si „învia“ neofitul în societatile arhaice, tot asa cum puterea ritului îl preschimba în fat pe cel ce urma sa faca un sacrificiu, la hindusi. Dimpotriva, Buddha „nastea“ prin „gura“, adica facîndu–si cunoscuta doctrina (dhamma); datorita cunoasterii supreme dezvaluite de dhamma, învatacelul se nastea la o noua viata, care îl putea duce pîna în pragul Nirvanei. La rîndul sau, Socrate spunea ca face exact ceea ce face o moasa, adica ajuta la „venirea pe lume“ a omului adevarat pe care fiecare îl purta în sine. Pentru Sfîntul Pavel, situatia este diferita: el „zamislea“ fii

spirituali prin credinta, adica printr–o taina întemeiata de Cristos însusi.

De la o religie la alta, de la o gnoza sau de la o întelepciune la alta, tema straveche a celei de–a doua nasteri capata valori noi, care schimba uneori cu totul continutul experientei. Ramîne totusi un element comun, invariabil, care ar putea fi definit astfel: accesul la viata spirituala cuprinde întotdeauna moartea din conditia profana, urmata de o noua nastere.

Sacrul si profanul în lumea moderna

Desi am staruit asupra initierii si a riturilor de trecere, subiectul este departe de a fi fost epuizat, asa ca nu putem afirma decît ca am desprins cîteva aspecte esentiale. Pentru ca am vorbit ceva mai mult despre initiere, am fost nevoiti sa trecem peste o serie întreaga de situatii socio–religioase de mare importanta pentru întelegerea lui homo religiosus: nu am amintit deci nimic despre Suveran, despre saman, despre preot, despre razboinic etc. Cu alte cuvinte, lucrarea de fata este sumara si incompleta, si nu poate fi socotita decît o scurta introducere într-un subiect extrem de bogat.

Acest subiect extrem de bogat nu prezinta interes doar pentru istoricii religiilor, pentru etnologi si sociologi, ci si pentru istorici, psihologi si filozofi. Cunoasterea starilor asumate de omul religios, patrunderea în universul sau spiritual înseamna, în ultima instanta, o mai buna cunoastere generala a omului. Este adevarat ca starile asumate de omul religios al societatilor primitive si al civilizatiilor stravechi au fost demult depasite de Istorie, ceea ce nu înseamna ca au si disparut fara sa lase vreo urma; datorita lor sîntem ceea ce sîntem, si putem spune asadar ca ele fac parte din propria noastra istorie.

Asa cum am afirmat de atîtea ori, omul religios îsi asuma un mod de existenta specific în lume si, în pofida numarului apreciabil de forme istorico–religioase, acest mod specific poate fi întotdeauna recunoscut. Oricare ar fi contextul istoric în care se încadreaza, homo religiosus crede întotdeauna în existenta unei realitati absolute, sacrul, care transcende aceasta lume, unde totusi se manifesta, sanctificînd–o si facînd–o reala. Homo religiosus crede ca originea vietii este sacra si ca existenta umana îsi actualizeaza toate potentele în masura în care este religioasa, adica în masura în care participa la realitate. Zeii au creat omul si Lumea, Eroii civilizatori au desavîrsit Creatia, iar istoria tuturor acestor lucrari divine si semidivine s–a pastrat în mituri. Reactualizînd istoria sacra, imitînd comportamentul divin, omul se instaleaza si ramîne în preajma zeilor, adica în real si în semnificativ.

Nu este greu de vazut ce anume deosebeste modul de a fi în lume de existenta unui om areligios. Mai întîi de toate, omul areligios respinge transcendenta, accepta relativitatea „realitatii“ si chiar se îndoieste uneori de sensul existentei. Marile culturi ale trecutului au cunoscut si ele oameni areligiosi, care au existat poate si la nivelurile arhaice de cultura, desi nu sînt înca atestati de nici un document. Abia societatile occidentale moderne favorizeaza manifestarea plenara a omului areligios. Omul modern areligios îsi asuma o noua stare existentiala, recunoscîndu–se doar ca subiect si agent al Istoriei si refuzînd orice chemare la transcendenta. Cu alte cuvinte, nu accepta nici un model de umanitate în afara de conditia umana, asa cum poate fi ea descifrata în diversele situatii istorice. Omul se fureste pe sine, si nu ajunge sa se faureasca întru totul decît în masura în care se desacralizeaza si desacralizeaza lumea. Sacrul este prin excelenta o piedica în calea libertatii sale. Omul nu va deveni el

însusi decît în clipa în care va fi în întregime demistificat, si nu va fi cu adevarat liber decît dupa ce–l va fi ucis pe ultimul zeu.

Nu ne–am propus sa abordam aici aceasta luare de pozitie filozofica. Trebuie totusi sa constatam ca, în ultima instanta, omul modern areligios îsi asuma o existenta tragica si ca alegerea sa existentiala nu este lipsita de maretie. Acest om areligios descinde însa din homo religiosus si este, fie ca vrea sau nu, opera acestuia, adica s–a constituit datorita unor stari asumate de stramosii sai, fiind în cele din urma rezultatul unui proces de desacralizare. Asa cum „Natura“ este un produs al secularizarii treptate a Cosmosului, lucrare a lui Dumnezeu, omul profan este rezultatul unei desacralizari a existentei umane. Aceasta înseamna însa ca omul areligios s–a constituit, spre deosebire de predecesorul sau, straduindu–se sa se „goleasca“ de orice urma de religiozitate si de semnificatie transumana. El se recunoaste pe sine în masura în care „se elibereaza“ si „se purifica“ de „superstitiile“ stramosilor sai. Cu alte cuvinte, omul profan, fie ca vrea sau nu, mai pastreaza înca urme ale comportamentului omului religios, însa golite de orice semnificatie religioasa. Orice ar face, poarta o mostenire si nu–si poate aboli trecutul, fiind el însusi produsul acestuia. Omul areligios este alcatuit dintr–un sir de negari si de refuzuri, dar este obsedat în continuare de realitatile de care s–a lepadat. Ca sa aiba o lume a lui, a desacralizat lumea în care traiau stramosii, fiind nevoit sa adopte un comportament contrar celui de dinainte, dar pe care îl simte mereu, sub o forma sau alta, gata sa izbucneasca în adîncul fiintei lui.

Asa cum am mai aratat, omul areligios în stare pura este un fenomen mai degraba rar, chiar si în cea mai desacralizata dintre societatile moderne. Majoritatea celor „fara religie“ au înca un comportament religios, chiar daca nu–si dau seama. Nu este vorba doar de multimea „superstitiilor“ sau a „tabuurilor“ omului modern, care au toate o

structura si o origine magico–religioasa. Omul modern, care se simte si se pretinde areligios, dispune înca de o întreaga mitologie ascunsa si de numeroase ritualisme degradate. Petrecerile care însotesc Anul Nou sau mutarea într–o casa noua prezinta, sub forma laicizata, structura unui ritual de înnoire. Acelasi fenomen se poate constata cu prilejul serbarilor si petrecerilor care însotesc casatoria sau nasterea unui copil, obtinerea unui loc nou de munca, o promovare sociala etc.

S–ar putea scrie o întreaga lucrare despre miturile omului modern, despre mitologiile ascunse în spectacolele care–i fac placere, în cartile pe care le citeste. Cinematograful, adevarata „fabrica de vise", preia si foloseste nenumarate motive mitice: lupta dintre Erou si Monstru, înfruntarile si încercarile initiatice, figurile si imaginile exemplare („Fata", „Eroul", peisajul paradiziac, „Infernul" etc.). Pîna si lectura are o functie mitologica, nu numai pentru ca înlocuieste rostirea miturilor în societatile arhaice si literatura orala, care se mai pastreaza în comunitatile rurale din Europa, ci mai ales pentru ca lectura îi permite omului modern o „iesire din Timp", asemanatoare cu cea înlesnita de mituri. Fie ca–si „omoara" timpul cu un roman politist ori patrunde în universul temporal strain pe care–l reprezinta orice roman, omul modern este proiectat, prin lectura, în afara duratei sale personale si integrat altor ritmuri, traind într–o alta „istorie".

Majoritatea celor „fara religie" nu sînt de fapt eliberati de comportamentele religioase, de teologii si mitologii, fiind uneori prinsi într-un adevarat hatis magico–religios, degradat pîna la caricatura si, prin urmare, greu de recunoscut. Procesul desacralizarii existentei umane a dat nastere adesea la forme hibride de magie triviala si de religiozitate de fatada. Nu ne gîndim nicidecum la nenumaratele „religii mici" care au rasarit precum ciupercile în orasele moderne, la biserici, secte si scoli pseudo–oculte,

neospiritualiste sau asa–zis ermetice, pentru ca aceste fenomene tin tot de sfera religiozitatii, desi reprezinta, aproape fara exceptie, aspecte aberante de pseudomorfoza. Nu facem cîtusi de putin aluzie la numeroasele miscari politice si profetisme sociale, a caror structura mitologica este usor de ghicit, ca sa nu mai vorbim de fanatismul religios. Ajunge sa dam un singur exemplu, amintind structura mitologica a comunismului si sensul sau eshatologic. Marx preia si prelungeste unul din marile mituri eshatologice ale lumii asiatico–mediteraneene, si anume rolul izbavitor al celui Drept („alesul“, „unsul“, „neîntinatul”, „trimisul“; în zilele noastre, proletariatul), ale carui suferinte sînt chemate sa schimbe statutul ontologic al lumii. Societatea fara clase despre care vorbea Marx si disparitia tensiunilor istorice îsi gasesc de fapt precedentul în mitul Vîrstei de Aur, cu care ar începe si s–ar sfîrsi Istoria, dupa numeroase traditii. Marx a îmbogatit acest mit stravechi cu o întreaga ideologie mesianica iudeo–crestina: pe de o parte, rolul profetic si functia soteriologica pe care i le recunoaste proletariatului; pe de alta parte, lupta finala dintre Bine si Rau, care ar putea fi asemuita fara greutate cu înfruntarea apocaliptica dintre Cristos si Anticrist, urmata de izbînda hotarîtoare a celui dintîi. Nu este deloc lipsit de importanta faptul ca Marx preia speranta eshatologica iudeo–crestina într–un sfîrsit absolut al Istoriei, ceea ce îl deosebeste de alti filozofi istoricisti (de pilda, Croce si Ortega y Gasset), pentru care tensiunile Istoriei sînt consubstantiale conditiei umane si nu pot fi niciodata abolite în întregime.

Comportamentele religioase camuflate sau degenerate nu se întîlnesc doar în „religiile mici“ sau în misticile politice, ci si în miscarile care se proclama laice si chiar antireligioase. Nudismul sau miscarile pentru libertatea sexuala absoluta se bazeaza de pilda pe ideologii în care se pot deslusi urmele „nostalgiei Paradisului“, dorinta de

întoarcere la starea edenica de dinaintea caderii, cînd nu exista pacat si nici ruptura între placerile carnii si constiinta.

Este de asemenea interesant de observat ca scenariile initiatice se pastreaza în numeroase fapte si gesturi ale omului areligios din zilele noastre. Nu ne referim, desigur, la situatiile care cuprind un anumit tip de initiere, fara îndoiala degradat; de pilda razboiul, si în primul rînd luptele individuale (mai ales dintre aviatori), care presupun „încercari“ omologabile celor care faceau parte din initierile militare traditionale, chiar daca, în zilele noastre, combatantii nu–si mai dau seama de semnificatia profunda a „încercarilor“ si nu se mai folosesc de valoarea lor initiatica. Chiar unele tehnici specifice vremurilor moderne, cum este psihanaliza, mai pastreaza schema initiatica. Pacientului i se cere sa coboare în adîncul fiintei sale, sa–si retraiasca trecutul, sa–si înfrunte din nou traumele, iar aceasta operatie primejdioasa seamana, din punct de vedere formal, cu coborîrea initiatica în „Infern“, printre larve, si cu luptele cu „monstrii“. Asa cum initiatul trebuia sa iasa învingator din încercarile la care fusese supus, sa „moara“ si sa „învie“ pentru a putea ajunge la o existenta pe deplin responsabila si deschisa valorilor spirituale, pacientul supus psihanalizei în zilele noastre trebuie sa–si înfrunte propriul „subconstient“, bîntuit de larve si monstri, spre a–si recapata sanatatea psihica si a se integra în lumea valorilor culturale.

Initierea este atît de strîns legata de modul de a fi al existentei umane încît un mare numar de gesturi si fapte ale omului modern repeta scenarii initiatice. De multe ori, „lupta cu viata“, „încercarile“ si „greutatile“ aflate în calea unei vocatii ori a unei cariere amintesc într–un fel de încercarile initiatice: în urma „loviturilor“ pe care le primeste, a „suferintei“ si a „chinurilor“ morale sau chiar fizice la care este supus, un tînar „se încearca“ pe sine, îsi cunoaste posibilitatile, devine constient de puterile sale si ajunge în cele din

urma el însusi, adult si creator din punct de vedere spiritual (este vorba, desigur, de spiritualitate asa cum este ea înteleasa în lumea moderna). Orice existenta umana este alcatuita dintr-un sir de încercari si cuprinde experienta repetata a „mortii“ si a „învierii“. Din pespectiva religioasa, existenta se întemeiaza deci pe initiere, si s-ar putea spune chiar ca, în masura în care ajunge sa se împlineasca, existenta umana este ea însasi o initiere.

În general, majoritatea celor „fara religie“ mai împartasesc pseudoreligii si mitologii degradate, ceea ce nu este de mirare, de vreme ce omul profan este urmasul lui homo religiosus si nu-si poate anula propria istorie, altfel spus comportamentele stramosilor sai religiosi, datorita carora este ceea ce este. Cu atît mai mult cu cît o mare parte a existentei sale se hraneste din pulsiuni izvorîte din adîncul fiintei, din zona numita inconstient. Un om exclusiv rational este o abstractiune, nu poate fi întîlnit în realitate. Orice fiinta omeneasca este alcatuita deopotriva din activitate constienta si experiente irationale. Or, continutul si structurile inconstientului prezinta asemanari izbitoare cu imaginile si figurile mitologice. Nu vrem sa se înteleaga ca mitologiile sînt „produsul“ inconstientului, pentru ca modul de a fi al mitului este tocmai faptul ca el se dezvaluie ca mit, arata ca un lucru s-a întîmplat în chip exemplar. Mitul este un „produs“ al inconstientului în aceeasi masura în care se poate afirma ca Doamna Bovary este „produsul“ unui adulter.

Continutul si structurile inconstientului sînt totusi rezultatul unor stari existentiale stravechi, mai ales al unor stari critice; de aceea inconstientul are o aura religioasa. Orice criza existentiala repune în discutie atît realitatea Lumii, cît si prezenta omului în Lume: criza existentiala este de fapt „religioasa“, pentru ca fiinta se confunda cu sacrul, la nivelurile arhaice de cultura. Dupa cum am vazut, Lumea se întemeiaza pe experienta sacrului, si cea mai

elementara dintre religii este înainte de toate o ontologie. Cu alte cuvinte, în masura în care este rezultatul nenumaratelor experiente existentiale, inconstientul nu poate sa nu semene cu diferitele universuri religioase. Caci religia este solutia exemplara a oricarei crize existentiale, nu numai pentru ca se poate repeta la nesfîrsit, ci si pentru ca este socotita de origine transcendentala si, prin urmare, valorizata ca revelatie primita dintr–o alta lume, transumana. Solutia religioasa nu numai ca rezolva criza, dar în acelasi timp „deschide" existenta catre anumite valori care nu mai sînt nici întîmplatoare, nici particulare, permitîndu–i astfel omului sa depaseasca situatiile personale si sa ajunga în cele din urma în lumea spiritului.

Nu ne propunem sa dezvoltam aici toate consecintele acestei legaturi dintre continutul si structurile inconstientului, pe de o parte, si valorile religiei, pe de alta parte. Am amintit acest lucru doar pentru a putea arata ca omul, chiar si cel mai areligios, mai pastreaza înca în adîncul fiintei sale un comportament orientat religios. Însa „mitologiile private" ale omului modern, visurile si fantasmele sale nu se pot ridica la regimul ontologic al miturilor, pentru ca nu au fost traite de omul total, si nu transforma o situatie particulara în situatie exemplara. De asemenea, nelinistile si framîntarile omului modern, experientele sale onirice ori imaginare, desi „religioase" din punct de vedere formal, nu se integreaza, ca la homo religiosus, într–o Weltanschauung si nu întemeiaza un comportament. Un singur exemplu ne va ajuta sa întelegem mai bine deosebirile dintre aceste doua categorii de experiente. Activitatea inconstienta a omului modern îl confrunta mereu cu nenumarate simboluri, fiecare dintre acestea avînd un mesaj de transmis sau o misiune de îndeplinit, pentru a asigura sau a restabili echilibrul psihic. Asa cum am vazut, simbolul nu numai ca „deschide" lumea, dar îl si ajuta pe omul religios sa ajunga la universal. Datorita

simbolurilor, omul iese din starea sa particulara si „se deschide“ spre general si universal. Simbolurile trezesc experienta individuala si o preschimba în act spiritual, în stapînire metafizica a Lumii. Aflat în fata unui copac oarecare, simbol al Arborelui Lumii si imagine a Vietii cosmice, un om al societatilor premoderne poate ajunge la cea mai înalta spiritualitate: întelegînd simbolul, el reuseste sa traiasca universalul. Viziunea religioasa a Lumii si ideologia care o oglindeste îi îngaduie sa foloseasca aceasta experienta individuala, sa o „deschida“ spre universal. Imaginea Arborelui este înca destul de frecventa în universul imaginar al omului modern areligios, reprezentînd un cifru al vietii sale profunde, al dramei care se petrece în inconstientul sau si care priveste integritatea vietii sale psihomentale, asadar propria sa existenta. Atîta vreme însa cît simbolul Arborelui nu trezeste constiinta totala a omului „deschizînd–o“ catre universal, nu se poate spune ca si–a îndeplinit functia pîna la capat. Omul nu a fost decît în parte „izbavit“ din starea individuala, ceea ce l–a facut, de pilda, sa intre într–o criza de profunzime si sa–si recapete echilibrul psihic pentru moment amenintat, dar nu sa se înalte la spiritualitate si sa aiba revelatia uneia dintre structurile realului.

Acest exemplu poate arata, dupa parerea noastra, ca omul areligios al societatilor moderne este înca hranit si ajutat de activitatea inconstientului sau, fara sa atinga însa o experienta si o viziune a lumii cu adevarat religioase. Inconstientul îi ofera solutii la problemele propriei existente, îndeplinind astfel rolul religiei, pentru ca înainte de a deveni, prin religie, creatoare de valori, existenta îi datoreaza religiei integritatea. S–ar putea spune chiar ca, într–o anumita masura, la oamenii moderni care se proclama areligiosi religia si mitologia s–au „cuibarit“ undeva în noaptea inconstientului, ceea ce înseamna si ca posibilitatile de a ajunge la o

experienta religioasa a vietii zac ascunse undeva în strafundurile fiintei lor. Dintr–o perspectiva iudeo–crestina, s–ar putea spune chiar ca non–religia echivaleaza cu o noua „cadere“ a omului: omul areligios pare sa–si fi pierdut capacitatea de a trai constient religia, deci de a o întelege si de a si–o asuma; în strafundurile fiintei sale, urmele însa nu s–au sters cu totul, tot asa cum, dupa prima „cadere“, desi orbit spiritual, stramosul lui, omul primordial, Adam, mai pastrase destula întelepciune ca sa poata regasi urmele lui Dumnezeu în Lume. Dupa prima „cadere“, religiozitatea se prabusise la nivelul constiintei sfîsiate; dupa cea de–a doua, s–a prabusit si mai jos, în strafundurile inconstientului, si a fost „uitata“. Aici se opresc consideratiile istoricului religiilor; de aici începe misiunea filozofului, a psihologului si chiar a teologului.

Elemente bibliografice

Introducere

CAILLOIS, R., L'Homme et le sacré (Paris, 1939; ed. a doua, 1953).

CLEMEN, C., Die Religionen der Erde (München, 1927).

CORCE, M. si R. MORTIER, Histoire générale des religions, I–V (Paris, 1944–1950).

DURKHEIM, E., Les Formes élémentaires de la vie religieuse (Paris, 1912).

ELIADE, M., Traité d'histoire des religions (Paris, 1949).

KÖNIG, F., Christus und die Religionen der Erde, I–III, (Freiburg im Breisgau, 1951).

LEEUW, G. van der, Phänomenologie der Religion (Tübingen, 1933; ed. a doua, 1955); id., L'Homme primitif et la religion (Paris, 1940).

LÉVY–BRUHL, L., Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive (Paris, 1931); id., La Mythologie primitive (1935).

LOWIE, R. H., Primitive Religion (New York, 1924).

MAUSS, M., si H. HUBERT, Mélanges d'histoire des religions (Paris, 1909).

OTTO, R., Das Heilige (Breslau, 1917); id., Aufsätze das Numinose betreffend (Gotha, 1923).

PINARD DE LA BOULLAYE, H., L'Étude comparée des religions, 2 vol. (Paris, 1922; ed. a III–a, revazuta si adaugita, 1929).

Capitolul întîi

ALLCROFT, A. H., The Circle and the Cross, I–II, (Londra, 1927–1930).

BOGORAS, W., „Ideas of space and time in the conception of primitive religion" (American Anthropologist; nr. sp. 27, 1917, pp. 205–266).

COOMARASWAMY, A. K., „Symbolism of the Dome“ (Indian Historical Quarterly, XIV, 1938, pp. 1–56).

CUILLANDRE, J., La Droite et la Gauche dans les poèmes homériques (Paris, 1941).

DEFFONTAINES, P., Géographie et Religions (Paris, 1948).

ELIADE, M., Le Mythe de l’Éternel Retour (Paris, 1949), cap. I–II; id., Images et Symboles (Paris, 1952), pp. 33–72.

HENTZE, C., Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang–Zeit (Anvers, 1951).

MUS, P., Barabudur. Esquisse d’une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes, I–II (Hanoi, 1935).

SEDLMAYR, H., Die Entstehung der Kathedrale (Zürich, 1950).

WENSINCK, A. J., The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth (Amsterdam, 1916).

Capitolul II

Despre Timpul sacru:

COOMARASWAMY, A., Time and Eternity (Ascona, 1947).

CORBIN, H., „Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l’ismaélisme“ (Eranos–Jahrbuch, XX, 1952, pp. 149–218).

CULMANN, O., Christus und die Zeit (Basel, 1946).

ELIADE, M., Le Mythe de l’Éternel Retour, cap. II–III; id., „Le temps et l’éternité dans la pensée indienne“ (Eranos–Jahrbuch, XX, 1951, pp. 219–252; Images et Symboles, Paris, 1952, pp. 73–119).

MAUSS, M., si H. HUBERT, „La représentation du temps dans la religion et la magie“ (Mélanges d’histoire des religions, 1909, pp. 190–229).

MUS, P., „La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique“ (Annuaire de l’École pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, Melun, 1939).

NILSSON, M. P., Primitive Time Reckoning (Lund, 1920).

PUECH, H. Ch., „La gnose et le temps“ (Eranos–Jahrbuch, XX, 1952, pp. 57–114).

WENSINCK, A. J., „The Semitic New Year and the Origin of Eschatology“ (Acta Orientalia, I, 1923, pp. 158–199).

Despre mituri:

BAUMANN, H., Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker (Berlin, 1936).

CAILLOIS, R., Le Mythe et l’Homme (Paris, 1938).

GUSDORF, G., Mythe et Métaphysique (Paris, 1953).

JENSEN, Ad. E., Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur (Stuttgart, 1948); id., Mythos und Kult bei Naturvölkern (Wiesbaden, 1951).

KLUCKHOHN, C., „Myths and Rituals, a General Theory“ (Harvard Theological Review, 35, 1942, pp. 45–79).

LÉVY–BRUHL, L., La Mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous (Paris, 1936).

MALINOWSKI, Br., Myth in Primitive Psychology (Londra, 1926).

PREUSS, K. Th., Die religiöse Gestalt der Mythen (Tübingen, 1933).

Capitolul III

ALTHEIM, F., Terra Mater (Giessen, 1931).

DIETERICH, A., Mutter Erde (ed. a III–a, Leipzig–Berlin, 1925).

ELIADE, M., Traité d’histoire des religions (Paris, 1949), cap. VIII; id., Mythes, rêves et mystères (1957).

FRAZER, Sir James, The Golden Bough, I–XII (ed. a III–a, Londra, 1911–1918); id., The Worship of Nature, I (Londra, 1926).

HENTZE, C., Mythes et symboles lunaires (Anvers, 1932).

NYBERG, B., Kind und Erde (Helsinki, 1931).

PETTAZZONI, R., L’onniscienza di Dio (Torino, 1955).

WENSINCK, A. J., Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia (Amsterdam, 1921).

Capitolul IV

DUMÉZIL, G., Jupiter, Mars, Quirinus (Paris, 1941); id., Horace et les Curiaces (1942); id., Les Dieux Indo–Européens (1952).

ELIADE, M., Naissances mystiques (Paris, 1957).

HENTZE, C., Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mythische Bild im ältesten China (Zürich, 1955).

HÖFLER, O., Geheimbünde der Germanen, I (Frankfurt am Main, 1934).

JENSEN, Ad. E., Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern (Stuttgart, 1932).

PEUCKERT, W.E., Geheimkulte (Heidelberg, 1951).

SCHURTZ, H., Altersklassen und Männerbünde (Berlin, 1902).

WEBSTER, H., Primitive Secret Society (New York, 1908).

WIDENGREN, G., Hochgottglaube im alten Iran (Uppsala, 1938).

WIKANDER, S., Der arische Männerbund (Lund, 1938); id., Vayu, I (Uppsala–Leipzig, 1941).

WOLFRAM, R., Schwerttanz und Männerbund, I–III (Kassel, 1936 si urm.); id., „Weiberbünde“ (Zeitschrift für Volkskunde, XLII, 1932, pp. 143 si urm.).

Cuprins

Culegere si paginare HUMANITAS

Conversie în format Winword 2.0 IBM-PC:

Ioan-Lucian MUNTEAN (muntean@physics.pub.ro).